ABHANDLUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

# FESTGABE CLEMENS BAEUMKER

## ZUM 70. GEBURTSTAG

(16. SEPTEMBER 1923)

DARGEBRACHT

VON SEINEN FREUNDEN UND SCHÜLERN

KARDINAL FRANZ EHRLE S. J., A. SCHNEIDER, G. WUNDERLE, FR. PELSTER S. J., M. GRABMANN, R. KLINGSEIS O. S. B., J. GEYSER, M. WITTMANN, A. DYROFF, H. SPETTMANN O. F. M., B. JANSEN S. J., G. HEIDINGSFELDER



MÜNSTER i. W. 1923
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI, MÜNSTER i. W.

## Sehr verehrter Herr Geheimer Rat!

In stiller Zurückgezogenheit feiern Sie an einem Orte der bayerischen Berge den 70. Geburtstag. Ihrem Wunsche gemäß ist von jeder festlichen Vorfeier dieses Gedenktages noch im Laufe des Sommersemesters abgesehen worden. Ihre Freunde, Schüler und Verehrer haben sich diesem Wunsche gefügt. Aber im Geiste, in der Gesinnung liebender Verehrung und herzlicher Dankbarkeit sind viele, sehr viele am 16. September mit Ihnen und Ihrer Familie vereint und bringen Ihnen aufrichtigen Glückwunsch dar.

Sie können auf 70 Lebensjahre zurückschauen, von denen volle 40 Jahre dem akademischen Lehramt als ordentlicher Professor der Philosophie geweiht sind. Wie viele Schüler sind in Breslau, Bonn, Straßburg und München zu Ihren Füßen gesessen und haben aus Ihren Vorlesungen lichtvolle Wahrheitserkenntnis, Erhebung und Beruhigung gerade in grundlegendsten und schwierigsten Fragen des Denkens und Lebens geschöpft. Wie vielen sind Sie im Philosophischen Seminar der Führer auf den Wegen methodischer gründlicher Forschungsarbeit geworden. Die reichhaltige und sorgfältig ausgewählte Bibliothek des Münchener Philosophischen Seminars ist ein herrliches Zeugnis dieser Ihrer Wirksamkeit. Zahlreichen Anfängern und Fortgeschrittenen, Schülern und Kollegen haben Sie in diesen Jahrzehnten in liebevoller Bereitwilligkeit brieflichen Aufschluß über wissenschaftliche Fragen gegeben. Ihre zahlreichen großen und kleineren Veröffentlichungen, Ihre Bücher, Editionen, Abhandlungen, Akademievorträge usw. haben als leuchtende Vor- und Musterbilder der tiefen, klaren und formvollendeten wissenschaftlichen Arbeit weit über Ihren Schülerkreis hinaus gewirkt und die Forschung des In- und Auslandes vor allem auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie des Mittelalters befruchtet. In einem weiten Bogen umspannt Ihre Forschungsarbeit das ganze Gebiet der Philosophie von der griechischen Philosophie an, der Sie

namentlich Ihre ersten großen Arbeiten gewidmet haben, bis herauf zu den geistigen Strömungen im Weltanschauungskampf der Gegenwart. Im Mittelpunkt Ihrer Forschungsarbeit steht die Geschichte der Philosophie des Mittelalters, von der Sie in der Kultur der Gegenwart das eindrucksvollste, nach Form und Inhalt vollendete Gemälde geschaffen haben. Die vor 32 Jahren von Ihnen begründeten und seither von Ihnen herausgegebenen Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters mit Ihren bis jetzt 23 großen Bänden und über 130 Heften sind ein Monumentalwerk der Erforschung der mittelalterlichen Philosophiegeschichte von internationaler Bedeutung und Wirksamkeit. Sie haben selbst umfassende und wertvollste Editionen und Untersuchungen in diesen Beiträgen veröffentlicht und auch in den Arbeiten anderer steckt eine Fülle von Materialien und von Ergänzungen, die Sie in selbstloser Weise aus dem Reichtum Ihres Wissens dargeboten haben. Mit seltener Hingabe und einer Sorgfalt, der nichts entgeht, haben Sie trotz Ihrer vielen Arbeit und auch in Zeiten großer Ermüdung die Durchsicht und Korrektur der Beiträge auf sich genommen. Nur wer unmittelbarer Zeuge dieser Ihrer Redaktions- und Herausgebertätigkeit sein konnte, kann in etwa erkennen, welches Übermaß von labor improbus sich hier verbirgt. Der Krieg und seine Wirkungen haben große und weitausschauende Pläne der weiteren Ausgestaltung der Beiträge sich nicht verwirklichen lassen. Aber trotz der Ungunst der Zeit hat das gewaltige Unternehmen dank Ihrer rastlosen Tätigkeit und dank der Opferwilligkeit eines idealen Verlegers sich weiter erhalten und auch in den Bibliotheken des Auslandes wieder die alte Stätte gefunden. Es wird einer der Ihnen liebsten Wünsche zum 70. Geburtstage sein, daß die Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters als ein mit Ihrem Namen unzertrennliches opus aere perennius. durch die Stürme der Zeit hindurch weiter dauern und in besseren Zeiten nach Ihren Intentionen sich noch weiter ausgestalten möchten.

Als Ausdruck dieses Gedankens und überhaupt als äußere Kundgebung der Verehrung, der Dankbarkeit und der aufrichtigsten und herzlichsten Glückwünsche überreicht eine Anzahl von Freunden, Kollegen, Fachgenossen und Schülern Ihnen, sehr verehrter Herr Geheimer Rat, diese Festgabe, die ausschließlich dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie

angehört und im Rahmen und Gewande der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters sich darbietet. Die Verhältnisse brachten es mit sich, daß der Kreis der Mitarbeiter nur ein enger sein konnte. Einer Ihrer ältesten und treuesten Schüler und Kollegen, der auch die Festschrift zu Ihrem 60. Geburtstag geleitet hat, war leider durch länger dauernde Erkrankung diesmal an der Mitwirkung verhindert. Wir bitten Sie, diese Festgabe gütig anzunehmen als eine Gabe, die nicht bloß aus Geist und Feder, sondern auch aus dem Herzen kommt.

München, am Feste des hl. Augustinus 1923.

Im Namen der Mitarbeiter:
**Martin Grabmann.**

# Inhaltsverzeichnis.



---

# Nikolaus Trivet,

## sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones ordinariae[1].

Von Kardinal Fr. Ehrle S. J.

Derselben Schule und Lehrrichtung und ungefähr derselben Zeit wie Thomas von Sutton gehört der englische Dominikaner Nikolaus Trivet an. Auf ihn lenkte von Sutton meine Aufmerksamkeit die Basler Handschrift, in welcher sich die Quolibet beider Lehrer vereint finden[2].

Beide Lehrer waren englische Dominikaner, beide Magistri und Dozenten der Theologie an der Universität Oxford; beide beschäftigten sich in ihren spekulativen Schriften großenteils mit denselben Problemen und Streitfragen, so daß ihr literarischer Nachlaß sich gegenseitig ergänzt und beleuchtet. Sodann können wir uns von der Kenntnisnahme der scholastischen Schriften Trivets, nicht weniger als von denen Suttons eine Vertiefung unserer Kenntnis der Oxforder Dominikanerschule um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts versprechen, die uns bis jetzt fast gänzlich unbekannt war. Es stand uns ja zum Studium derselben nur der seltene Druck des Thomas Anglicus[3] zur Verfügung. Dieser aber war bei seiner Beschränkung auf den Stoff des ersten Sentenzenbuches zu umfassenderer Belehrung wenig geeignet.

Und doch hätte es für uns nicht geringes Interesse, die Lehrrichtung der Pariser Dominikaner mit jener der Oxforder zu vergleichen, zumal in den Jahrzehnten, während welcher in diesen Ordensschulen der Einfluß des hl. Thomas noch kräftiger nach-

---

[1] Herr P. Pelster hatte die Güte, das schon vor Jahren fertiggestellte Manuskript durchzusehen und zwei Lücken durch inhaltsreiche Darlegungen über die Aristotelesübersetzungen und den Aufbau der scholastischen Disputierübungen auszufüllen, wofür ich ihm den schuldigen Dank darbringe.

[2] Vgl. *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae,* Festschrift „Georg von Hertling", Kempten und München 1914, 426—450.

[3] *Thomas Anglicus contra primum Sententiarum Jo. Scoti,* Venetiis, Oct. Scotus, 1523. F. PELSTER [*Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre* in: Zeitschrift für kath. Theologie 46 (1922) 223—227] konnte nachweisen, daß nicht Thomas Jorz, wie man bisher geglaubt hatte, sondern Thomas von Sutton Verfasser auch dieser Schrift ist.

wirkte. Obgleich nämlich die um diese Zeit allmählich sich ausbildende Verpflichtung der Ordenslehrer zur Lehre des hl. Thomas und die Aussendung jüngerer Mitglieder der englischen Ordensprovinz an den Pariser Konvent von Saint-Jacques eine weitgehende Übereinstimmung in den wichtigern Lehrsätzen sichern mußte, so ist es doch denkbar, es könnten die an den beiden Universitäten in den andern Schulen herrschenden Eigenheiten auch die Dominikanerschulen differenzierend beeinflußt und ihnen ein etwas verschiedenes Gepräge gegeben haben.

Übrigens wird es sich lohnen, Trivet, der uns bisher als geschätzter Chronist wohl bekannt war und auch als Polyhistor und Exeget nicht selten genannt wurde, jetzt endlich als beachtenswerten Philosophen und spekulativen Theologen kennenzulernen und zwar aus Quellen, die bisher völlig unbekannt waren.

## 1. Das Leben.

Wie Trivet selbst uns in seiner Chronik der Anjou (Plantagenet)-Könige auf dem englischen Thron berichtet[1], war er der Sprosse eines ritterlichen Geschlechts und war sein Vater Thomas unter der Regierung Heinrichs III. (1216—72) und Eduards I. (1272—1307) ein angesehener königlicher Richter (iustitiarius itineris de corona)[2]. Die alte, am besten bezeugte Form des Familiennamens ist Trevet, neben der sich seltener Treveth findet[3]; während Trivet die dem neuern Schreibgebrauch angepaßte, nun allgemein übliche Form ist.

---

[1] D'ACHÉRY, *Spicilegium*[2] III, 203 (1 ed. VIII, 626): „Eodem anno *[1272]* mense Augusti cives Norwicenses prioratum monachorum invadentes combusserunt ecclesiam cathedralem; super qua re indignatus admodum rex Henricus *[III]* ad vindictam malefactorum misit illuc iustitiarium militem quemdam Thomam Treveth dictum, qui et iustitiarius itineris fuerat de corona, cuius filius erat, qui chronicam scripsit. Urgente autem mandato regis horroreque facinoris, magna multitudo civium convicta de scelere tanto, ad caudas equi tracti suspendio perimuntur."

[2] Thomas wird in den *Calendars of the Patent Rolls* (Rolls Series) zwischen 1255 und 1278 häufig erwähnt; vgl. Bd. 1247—58 (1908), 433; Bd. 1258—66 (1910), 453, 571, 764; Bd. 1272—81 (1901), 117, 120, 123, 160, 174, 181, 267, 420.

[3] Die wahre, historisch allein belegbare Namensform ist *Trevet*, neben der sich in alten Quellen nicht selten die orthographische Variante *Treveth* findet. Für diese Form haben wir außer zahlreichen andern Belegstellen das ausdrückliche Zeugnis Trivets selbst. In der Vorrede zu seinem Traktat „de officio missae" sagt er: „Si quis autem nomen auctoris huius operis curiosius investigare voluerit, a Prologo incipiens seriatimque procedens sillabicet literas capitales." In dem aus diesen Initialen gebildeten Akrostichon nennt sich der Autor „frater Nicolaus Trevet"; s. *F. Nicholai Triveti de ordine fratrum Praedicatorum Annales sex regum Angliae, qui a comitibus Andegavensibus originem traxerunt* (A. D. M.C.XXXVI—M.CCC.VII) *ad fidem codicum mss. recensuit Thomas Hog* (English historical Society), Londini, sumptibus Societatis 1845,

Leland[1] und Bale[2] lassen Nikolaus ca. 1258 geboren sein und 1328 fast 70 Jahre alt sterben, ohne jedoch irgendwelche Belege beizubringen. Nach Duffus-Hardy[3] hätte Trivet noch 1330 gelebt, da er in seiner französischen Chronik die erst in diesem Jahr erfolgte Hinrichtung des Earl Edmund von Kent berichtet.

Nikolaus teilt uns in der oben erwähnten lateinischen Chronik[4] noch weiterhin mit, er habe die zu dieser Chronik nötigen Materialien gesammelt, als er sich studienhalber an der Pariser Universität aufhielt. Ob dieser Aufenthalt in Paris vor oder nach dem Eintritt in den Dominikanerorden anzusetzen ist, bleibt unsicher, da Leland und Bale ihre weitergehenden Berichte in keiner Weise belegen. Sicher erhielt Nikolaus die theologische Magisterwürde nicht in Paris, da er in den Verzeichnissen der Stamser Hs.[5] und des Bernard Gui[6] (Guidonis) nicht genannt wird. Er hat vielmehr nach allem Anschein diese Würde in Oxford erlangt. Ferner steht durch ein bisher gänzlich übersehenes Aktenstück[7] fest, daß Trivet 1314 seine theologische

pp. XVII—XX, wo das Akrostichon aus der Hs. ausgehoben ist. Ich behalte aber die jetzt längst übliche Schreibweise „Trivet" bei, nicht etwa nur um mit HOG (*l. c.* p. V, XXI) Verwirrung zu vermeiden, sondern weil diese Namensform doch wohl das Ergebnis einer gewissen Weiterbildung der englischen Sprache und Orthographie ist und so Berechtigung besitzt.

1 *Commentarii de Scriptoribus Britannicis auctore Joanne Leland ed. Ant. Hall*, Oxonii 1709, p. 326.

2 *Scriptorum illustrium Maioris Brytanniae catalogus*, Basileae [1557], p. 399 und *Index Britanniae Scriptorum, quos e variis bibliothecis collegit Joan. Baleus cum aliis, ed. R. Lane Poole,* Oxford 1902, p. 308. Über diese beiden Bibliographen s. unten S. 7 f.

3 *Descriptive Catalogue of Materials relating to the History of Great Britain and Ireland* (Rolls Series), London, III (1871), p. 295—298, p. 297: „[Nicolas] eventually died prior of this house in the 70th of his age. The time of his death is not known, but must have been after the year 1330, as in his French Chronicle he mentions the execution of Edmund earl of Kent."

4 *L. c.* 1 ed. VIII, 412 (2 ed. III, 143): „Itaque cum aliquando in studio moraremur Parisiensi, gesta Francorum Northmannorumque cum aliis studiose perlegimus et quidquid nationem tangebat Anglicanam fideliter excerpsimus."

5 Archiv für Literatur- und Kirchengesch. II (1886), 167—192, 226—240.

6 L. DELISLE, *Notice sur les mss. de Bernard Gui* in: Notices et extraits des mss. XXVII, 2 p. (1879), 303—313 und *Archiv* a. a. O.

7 H. ANSTEY, *Munimenta Academica* (Rolls Series) I (1868), 100 f.: „Isti articuli subscripti fuerunt reprobati tanquam erronei a magistris theologiae universitatis Oxoniae, anno Domini millesimo trecentesimo quarto decimo . . . Sciendum quod hi magistri erant regentes in theologia, qui omnes unanimi consensu decreverunt articulos praedictos esse haereticos et presentes fuerunt similiter in reprobatione eorum, in loco fratrum S. Augustini Oxoniae videlicet." Es folgen die Namen dieser elf Magistri; alsdann wird angefügt: „Item magister Nicholaus Trivet de ordine Praedicatorum, qui tunc resumpserat lectiones suas, consensit praedictis magistris, quantum ad reprobationem omnium et singulorum articulorum praedictorum."

Lehrtätigkeit an der Oxforder Universität, nach einer aller Wahrscheinlichkeit nach mehrjährigen Unterbrechung, wieder aufnahm. Kurz nach dieser Wiederaufnahme beteiligte er sich an einer Lehrentscheidung der Oxforder theologischen Fakultät, durch welche acht, die Trinität und die Weltschöpfung betreffende Sätze verboten wurden. — Das vom Ordenskapitel von Straßburg (1307) datierte Antwortschreiben des Ordensgenerals Aimerico von Piacenza[1], durch das er Trivet für die Widmung seines Kommentars zum Leviticus dankt, zeigt uns, daß letzterer seine Tätigkeit als Lehrer und Schriftsteller bereits um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts begonnen hatte.

Weitere Nachrichten über Trivet erhalten wir durch zwei Schreiben Johanns XXII. (1316—1334). Durch das eine[2] weist der Papst 1317 oder 1318 den päpstlichen Kollektor in England an, Trivet eine gewisse Summe auszuzahlen, deren er für die Fortführung seiner literarischen Arbeiten bedurfte. In einem zweiten Schreiben[3] von 1324 erhält ein anderer Abgesandter der päpstlichen Kammer in England Befehl, ohne Verzug ein gut lesbares Exemplar von Trivets Postillen zum Psalmenbuch zu beschaffen und an die Kurie einzusenden. In beiden Schreiben legt Johann deutlich eine große Hochschätzung der literarischen

---

[1] S. unten S. 9.

[2] [Scribitur magistro Rigaldo de Asserio, ut cuidam fratri predicatori aliquas marchas argenti tradat pro quodam opere (Rubrik) quod facit] dilecto figlio magistro Rigaudo de Asserio, iuris civilis professori, canonico Aurelianensi, capellano et nuncio nostro. — Cum dilectus filius frater Nicolaus Treventinus de ordine fratrum predicatorum, magister in theologia, de mandato nostro circa cuiusdam litteralis operis compositionem intendat, ecce nolentes opus ipsum, ad cuius perfectionem afficimur, ex defectu sumptuum intermitti quomodolibet vel differri, discretioni tue per apostolica scripta mandamus, quatinus eidem magistro presentes tibi litteras assignanti vel suo certo nuncio pro eodem, de pecunia camere nostre usque ad summam . . . marcarum, necessarias tam factas quam faciendas pro opere memorato ministres expensas. Nos enim quicquid per ipsius magistri litteras te sibi propterea ministrasse constiterit, in tuo faciemus raciocinio acceptari. — Datum XV kal. februarii [18. Jan. 1317 oder 1318]. Reg. Vatic. 109, f. 128, epist. 532. S. F. Ehrle, *Historia Bibl. Rom. Pont.* I (1890), 136 und A. Thomas in den *Mélanges d'archéologie et d'histoire* II (1882), 452.

[3] Magistro Hugoni de Engolisma, sacriste ecclesie Narbonensis, apostolice sedis nuntio. — Volentes apostillas super salterium per dilectum filium Nicholaum Traveti, ordinis fratrum predicatorum, sacre theulogie (!) professorem, lectorem Londinii, compositas nobis mitti, discretioni tue districtius iniungimus et mandamus, quatenus dictas apostillas de bona et competenti littera, sufficienter correctas querere et habere de nostro quantocius nobisque fideliter mittere non postponas. Datum ut supra [Avinione, kal. septembris, anno octavo] *1. Sept. 1324. Regest. Vatic. 112, 2ª p., f. 50ᵛ, epist. 790;* auszüglich in W. Bliss, *Papal Letters* (Rolls Series) II (1895), 461. — Über Hugo von Angoulême s. unten S. 5 und 18.

Erzeugnisse Trivets an den Tag. Nach dem was wir vom literarischen Geschmack dieses Papstes wissen, war es wohl die reiche Literaturkenntnis und das positive Wissen, was ihn besonders anzog.

Im übrigen scheint Trivet seine Jahre in der friedlichen Stille seines Klosters unter seinen Büchern verbracht zu haben, indem er die ihm vom verkürzten Chorgebet verbleibende Zeit zwischen seinen literarischen Arbeiten und seiner theologischen Lehrtätigkeit in Oxford und London verteilte. In Oxford hatte er den theologischen Lehrstuhl zweimal geraume Zeit inne, wie oben bemerkt wurde; und zwar das zweitemal von 1314 an. Im Jahre 1324 finden wir ihn nach Ausweis des zweiten Schreibens Johanns XXII. als Lesemeister (lector) in seiner Ordensschule im Londoner Konvent. Seinem Orden und seiner englischen Ordensprovinz scheint er herzlich ergeben gewesen zu sein. So sandte er dem Dominikaner-Kardinal Nikolaus Alberti von Prato auf dessen Bitten seine Erklärung der Tragödien Senecas, seinen Levitikus-Kommentar widmete er dem Ordensgeneral Aimerich (1307), seinen Kommentar zu den Declamationes Senecas dem königlichen Beichtvater fr. Johann de Lewesham[1], den zum Psalmenbuch dem Provinzialprior Johann de Bristol. Von Auswärtigen erwies er nur dreien diese Ehre, dem Archidiakon und päpstlichen Abgesandten Hugo de Angoullème, der Prinzessin Marie, der Tochter König Eduards I., die seit 1285 Nonne in der Abtei von Amesburg war[2], und dem Bischof Johann de Drokensford von Bath und Wells (1309—1329).

## 2. Die Schriften aus verschiedenen Wissensgebieten.

Obgleich wir uns hier nur mit den Quolibet und den Quaestiones ordinariae Trivets beschäftigen, so wird es sich doch zur genaueren Kennzeichnung seiner Geistesrichtung empfehlen, nach dem Vorgang Echards[3], Tanners[4] und Kingsfords[5] wenigstens eine Übersicht über dessen gesamten literarischen Nachlaß zu bieten, wobei wir allerdings bestrebt sein müssen, alle einzelnen Angaben genauer und vollständiger, als dies von den genannten Auktoren geschehen ist, auf ihre Quellen zurückzuführen. So

---

[1] Auch Hog *l. c.* p. VI, note 1 (s. oben S. 2, Anm. 3) konnte die Zeit nicht ermitteln, in welcher Johann dieses Amt innehatte.

[2] Hog *l. c.* p. XIII.

[3] Quétif-Echard, *SS. ord. Praed.,* Paris I (1719), 561—565.

[4] *Bibliotheca Britannico-Hibernica,* Londini 1748, p. 724 f. und M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin,* Baeumker Beitr. XXII, 1—2 (1920), 64 f.

[5] *Dictionary of National Biography,* London XIX (1909), 1161.

werden wir Gelegenheit haben, manche Berichtigungen und Ergänzungen anzufügen.

Bei der Feststellung von Trivets literarischem Nachlaß haben wir zwei Klassen von Quellen ins Auge zu fassen: Die Bibliographen des Dominikanerordens und die Verzeichnisse der englischen Schriftsteller. Von ersteren liegt uns vor allem der Anonymus der Stamser Hs., dessen Verzeichnis bis etwa 1315 reicht, in der Ausgabe Denifles[1] vor. Dagegen ist das zweitälteste Verzeichnis des Laurentius Pignon († 1449)[2] leider noch immer nicht veröffentlicht; es liegt im cod. 14582, ff. 135—142 der Pariser Nationalbibliothek verborgen. Auf Pignon folgt der fleißige und fruchtbare Ordenshistoriker der Provincia Teutoniae Johannes Meyer († 1485). Seine hier besonders in Betracht kommende Schrift De viris illustribus (1466) ist jüngst von P. von Loë[3] veröffentlicht. Leider ist in der Baseler Hs., die v. Loë benutzte, vom vierten Teil, der über die „sacre pagine doctores" handelt, nur das Register mit 46 Namen erhalten. Die Arbeit des Leander Albertus „De viris illustribus ord. Praed."[4], deren historischer Gehalt bei der eigentümlichen, belletristischen Dialogform nicht zu voller Wirkung kommt, verdient immerhin doch Beachtung, erfordert aber auch behutsame Nachprüfung[5]. Viel reichhaltiger als diese Verzeichnisse ist die von Quétif-Echard allenthalben benützte „Bibliotheca" des „Lusitanus", d. h. des Antonius Senensis († 1585)[6]. Eine Untersuchung seiner Quellen[7] und deren Benützung durch ihn wäre zu wünschen. Leider gestaltet die sehr nachlässige Drucklegung der Schrift deren Gebrauch unerfreulich[8]. Allem Anscheine nach hat Antonius keinen der eng-

---

[1] Archiv für Literatur- und Kirchengesch. II (1886), 192—201, 226—240.

[2] Quétif-Echard *l. c.* I, 804 f.; Denifle *a. a. O.* S. 195.

[3] Johannes Meyer Ord. Praed., *Liber de viris illustribus ordinis praedicatorum* in: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland Heft 12, Leipzig 1918. S. auch P. Lehmann, *Mittelalterliche Handschriften des K. B. Nationalmuseums zu München,* Sitzungsber. der K. Bayer. Akad. der Wiss. 1916, Abh. 4, 11—19.

[4] ll. sex. Bononiae 1517.

[5] Quétif-Echard *l. c.* I, praef. (a IV) sagen von Leander Albertus: „qui ex nomenclatoribus nostris accuratior est"; dagegen nennt ihn Denifle (*Archiv* a. a. O. II, 195, Anm. 1) „unkritisch".

[6] *Bibliotheca ord. fr. Praed., virorum inter illos doctrina insignium nomina et eorum quae scripto mandarunt opusculorum titulos et argumenta complectens,* Parisiis 1585. Über den Verfasser s. Quétif-Echard *l. c.* II, 271; vgl. I, praef. (a IV), wo es von Antonius heißt: „qui in hac parte ex diligentioribus est, licet non in paucis aberrarit."

[7] S. ein Verzeichnis derselben *l. c.* p. 270 f.

[8] Vgl. die „Errata" *l. c.* p. 273—276.

lischen Bibliographen benützt, von denen ihm doch die Basler Ausgabe Bales leicht zugänglich gewesen wäre[1].

Von den englischen Bibliographen hat ohne Zweifel für das Mittelalter Joh. Leland († 1552) die Hauptarbeit geleistet. Von 1533 an durchforschte er als königlicher Bibliothekar und Antiquar, mit einem königlichen Patent gewappnet, die Bibliotheken der dem Untergang geweihten Klöster, bis ca. 1545 unheilbarer Irrsinn seinen Arbeiten ein Ende machte. Die Frucht dieser mühevollen Forschungen wurde leider erst 1709 durch Thomas Hall veröffentlicht[2]. — Teilweise gleichzeitig mit Leland weihte John Bale († 1563)[3], ein abgefallener Karmelit, eine Reihe von Jahren derselben Arbeit, wobei er, wenigstens in späteren Jahren, allem Anscheine nach die Aufzeichnungen Lelands zur Hand hatte[4]. Die erste Redaktion seines Verzeichnisses der englischen Schriftsteller veröffentlichte Bale 1548 in Ipswich, als

---

[1] Es kommen hier nicht die Verzeichnisse der Gelehrten des Ordens in Betracht, welche deren Werke nicht verzeichnen, wie Ludwig de Valladolid († 1436) im cod. 14707 der Nat.-Bibl. von Paris (ol. S. Victor 616) erhalten, gedruckt in MARTÈNE-DURAND, *Collectio Amplissima* VI, 565; vgl. QUÉTIF-ECHARD I, 789 und DENIFLE, *Archiv* II, 190; oder GEORG EPP, *De illustribus viris ord. Praed.*, Basileae 1506; vgl. QUÉTIF-ECHARD I, 900 und DENIFLE, *Archiv* II, 190, Anm. 2. P. VON LOE *a. a. O.* 12 f. zeigt, daß Epps Werk fast ausschließlich auf Meyer beruht. SERAFINO RAZZI, *Istoria degli Huomini illustri cosi nelle prelature come nelle dottrine del s. ordine degli Predic.*, Lucca 1596. — Ebenso übergehe ich die allgemeinen Chroniken des Ordens wie Jakob de Susato († 1423), Sebastianus de Olmedo († 1559), Hernando de Castillo († 1593); vgl. QUÉTIF-ECHARD I, 774; II, 168, 308, da sie nur zerstreute Notizen über unsern Gegenstand bieten. — Sehr zu bedauern ist der Verlust der sechs Bände *Monumenta ord. Praed.* des Ambrosius Taegius († 1515, QUÉTIF-ECHARD II, 35), die allem Anscheine nach auch für unsere Zwecke reiche Ausbeute geboten hätten, ebenso der Verlust der bibliographischen Sammlungen des Guillelmus Carnificis († 1525) und Joh. Bunderius († 1557), die zumal die reichen niederländischen Bibliotheken durchforscht hatten, vgl. QUÉTIF-ECHARD II, 61, 161; C. MOHLBEBG, *Nachrichten von belgischen Sammelkatalogen des 15./16. Jahrhunderts* in: Hist. Jahrb. 33 (1912), 365—375. In jüngster Zeit hat P. Lehmann nach den versprengten Angaben eine teilweise Rekonstruktion dieses Literaturverzeichnisses unternommen. Hist. Jahrb. 40 (1920), 50—105. Die späteren Ordensbibliographen Andreas Rovetta († 1691) und Ambrosius de Altamura († 1676) wurden binnen kurzem von Quétif-Echard (1719—1721) weit überholt.

[2] *Commentarii de Scriptoribus Britannicis auctore Joan. Lelando. Ex autographo Lelandino nunc primus edidit Ant. Hall,* Oxonii 1709, 1 to. in 1 vol.

[3] Über ihn außer Pitts und Tanner: *Anecdota Oxoniensia. Index Britanniae Scriptorum, quos ex variis bibliothecis non parvo labore collegit Joannes Balaeus, cum aliis. — John Bale's Index of British and other writers ed. R. Lane Poole,* Oxford 1902; (COSMAS DE VILLIERS,) *Bibliotheca Carmelitana Aurelianis* I (1752), 753; *Dictionary of National Biography*, London I (1908), 961 f.

[4] *J. Bale's Index ed. Poole* p. XVIII ff. Im Titel der Basler Ausgabe nennt Bale unter seinen Quellen auch Leland.

er nach der Thronbesteigung Eduards VI. (1547) aus seinem Exil in Deutschland nach England zurückgekehrt war. Gleich darauf begann er 1549 oder 1550 eine zweite, verbesserte und vermehrte Ausgabe vorzubereiten, welche er nach September 1557 beendete[1]. Diese zweite Redaktion liegt uns nun in der sorgfältigen Ausgabe Lane Pooles vor. Leider ist das Verhältnis dieser beiden ersten Bearbeitungen zu der dritten, anscheinend gleichfalls von Bale selbst 1557 in Basel besorgten Ausgabe[2] noch nicht genügend klargestellt. Sicher ist diese Basler Ausgabe, welche dem Pfalzgrafen Ottheinrich gewidmet ist, durch öde, polemische Exkurse im leidenschaftlichen Stile der Zeit fast ungenießbar gemacht. Immerhin übertrifft sie an Reichhaltigkeit die zweite um ein Bedeutendes.

John Pits († 1616)[3] war, in der Verbannung in Frankreich lebend, nicht in der Lage, für das Mittelalter das von Leland und Bale gesammelte Material wesentlich zu mehren, zumal sein Bestreben vor allem dahin ging, dieses bibliographische Material in einer von Bales gehässiger Polemik gereinigten Form seinen Lesern vorzulegen. — Neues Material in reicher Fülle brachten erst wieder die noch immer unentbehrlichen „Catalogi librorum mss. Angliae et Hiberniae“[4] des Eduard Bernard. Diese fügte, allerdings in etwas zu knapper Form, Thomas Tanner seiner „Bibliotheca Britanico-Hibernica“[5] ein, welche demgemäß die reichhaltigste Zusammenfassung der älteren, englischen Bibliographie darstellt. Zu verständnisvoller Benutzung Tanners und zur Nachprüfung seiner Quellenangaben muß man allerdings neben ihm stets Bernards Katalog zur Hand haben.

---

[1] *J. Bale's Index ed. Poole* p. XIX—XXI.

[2] *Scriptorum illustrium Maioris Brytanniae Catalogus auctore J. Baleo*, Basileae 1557.

[3] J. Pitsei, *Relationum historicarum de rebus Angliae* to. 2, Parisiis 1619, vollendet 1613, nach dem Tode des Verfassers von W. Bishop veröffentlicht.

[4] Oxoniae 1697. Die gewaltige Arbeit wurde von mehreren Gelehrten geleistet; doch hatte Bernard den Hauptanteil, weshalb auch in England der Band unter dessen Namen geht, obgleich er nur in der anonymen Vorrede erwähnt wird. Der erste Teil des ersten Bandes dieser Sammlung enthält das einzige bis jetzt gedruckte, beschreibende Verzeichnis der codd. 1—8716 der Bodleiana. In Anbetracht desselben hat Madan seinen so verdienstvollen *Summary Catalogue of Western Mss. of the Bodleian Library* (Oxford III [1895]) mit cod. 8717 begonnen. Die beiden ersten Bände soll eine verbesserte Ausgabe des Katalogs Bernards füllen; s. *a. a. O.* S. V f. Es wäre ein sehr verdienstliches Unternehmen, die späteren Schicksale und die jetzigen Standorte der zahlreichen in den „Catalogi“ genannten Hss., wenn auch nur in bündiger Form, nachzuweisen. Die „Catalogi“ mit ihren so wertvollen Indices würden hierdurch für uns zu neuem Leben erweckt.

[5] Londini 1748.

Aus den im Vorstehenden verzeichneten Quellen — mit Ausnahme von Tanner — schöpften die vortrefflichen Bibliographen des Dominikanerordens Quétif-Echard ihre Angaben über die englischen Schriftsteller ihres Ordens, wobei sie allerdings einige wertvolle Zusätze aus den reichen Pariser Hss.-Sammlungen beifügten. Mit Wemut weisen sie an mehreren Stellen auf die Rätsel hin, welche ihnen die zu knappen Angaben Bernards aufgeben. Manche von diesen Rätseln lassen sich nun mit Hilfe der zahlreichen, ausführlicheren Verzeichnisse der englischen Hss.-Sammlungen lösen. — Mehrere wertvolle, bisher unbekannte Belege entnehme ich den Katalogen der päpstlichen Bibliothek von Avignon[1].

Von den exegetischen und patristischen Arbeiten Trivets sind zu verzeichnen die Kommentare zur Genesis, zum Exodus und Leviticus, zu den Paralipomena und dem Psalterium.

Vom Kommentar zur Genesis kannten wir bis jetzt nur die Eingangsworte: „Corruptio humanae naturae ex primo.“ Im Verzeichnis der päpstlichen Bibliothek von 1369 erhalten wir von einem dort befindlichen Exemplar folgende Beschreibung: „[805] Item Genesis cum expositione fratris Nicolay de Trevet, de puris dictis Augustini, copertus corio viridi, qui incipit in secundo folio in glosa: veritate, et finit in textu: Egipto“[2].

Der Kommentar zum Exodus begann: „Deus visitabit vos.“

Besser unterrichtet sind wir über den Kommentar zum Leviticus, der uns in cod. 188 des Merton College in Oxford[3] erhalten ist. Es geht ihm das Widmungsschreiben Trivets an den Ordensgeneral Aimerich und dessen Antwortschreiben (dat. Argentine in capitulo generali [1307]) vorher. Er beginnt: „Pone ternos circa montem. Exod. XIX. Libri legis ut testatur glosa Esichii“.

Vom Kommentar zu den Paralipomena ist uns ein allerdings zweifelhaftes Initium überliefert: „Inter celebres veteris testamenti“[4]. Wichtiger ist, daß Bale aus dem Inventar von 1339 der Dominikaner-Bibliothek in London eine Postille Trivets zu diesem Buch anführt[5].

---

[1] F. Ehrle, *Historia bibliothecae Rom. Pont.,* Romae I (1890), 445, 570.

[2] *L. c.* p. 349, n. 805; p. 516, n. 962.

[3] H. Coxe, *Catalogus codd. mss., qui in collegiis aulisque Oxoniensibus adservantur,* Oxonii I (1852), p. 75. Cod. 188, membr., saec. 14, f. 1—211. Enthält auch Trivets „Liber de officio misse“.

[4] So J. Pits *l. c.* p. 421; Tanner *l. c.* p. 723, nota p. Mit diesen Worten beginnt jedoch, wie wir sogleich sehen werden, das Schreiben, durch das Trivet seinen Psalmen-Kommentar seinem Provinzial-Prior zueignet.

[5] *J. Bale's Index ed. Poole* p. 513: „Postille Nicolai Trevet in duos libros Paralipomenon atque in Psalterium.“

Nicht minder genau als der Kommentar zum Leviticus ist uns der zum Psalter aus dem Vatic. Barber. 730[1] und Vatic. Ottob. 599[2] bekannt. Auch er beginnt mit einem Widmungsschreiben: Bl. 1: „Reverendo patri fratri Johanni de Bristoll[3], priori provinciali fratrum predicatorum Anglie, frater Nicholaus Trevet eiusdem ordinis, salutem et debite obedientie promtum obsequium et devotum. — Inter celebres veteris testamenti translationes, quas octo doctores enumerant, duas precipue in autoritatem ecclesie transisse legimus“[4]. Die Arbeit bezeugt, daß der Verfasser ein in jenen Zeiten nicht gewöhnliches Wissen und eine ausgedehnte Belesenheit besaß, obgleich es offenbar ist, daß er seinen Stoff zum weitaus größten Teil dem hl. Hieronymus verdankt.

Tanner[5] erwähnt unter den Schriften Trivets auch eine „Expositio in Parabolas Salomonis“ mit dem Initium: „Quod dicitur in parabolis“, ohne jedoch auf eine Hs. hinweisen zu können.

Über einen Kommentar Trivets zu den Briefen des hl. Paulus erhalten wir nur Kunde durch die Verzeichnisse der päpstlichen Bibliothek von Avignon. Im Inventar von 1369 wird zwar als Verfasser des Kommentars nur ein frater Nicolaus genannt[6]; erst im Verzeichnis von 1375 und den folgenden aus der Zeit Peters de Luna (Benedikt XIII.) ist er ausdrücklich als frater Nicolaus Trevet bezeichnet[7]. Trotzdem bleibt mir die

---

1 Cod. 730 (ol. XV. 7) Pergament, Bll. 177, 264×187 mm, 14. Jahrh., englische Schrift.

2 Cod. 599 (ol. R. 2. 1), Pergament, Bll. 149, 324 × 230 mm, 14. Jahrh., französische Schrift. Nach Kingsford *l. c.* XIX, 1682 auch in Bodleiana 2731 und Hereford Cathedral 199.

3 Nach *English Historical Review* VIII, 522 war er Provinzial 1317—1320.

4 Rubrik: „Incipit expositio fratris Nicolai Treveth ord. pred. super psalterium.“ Beginnt: „In psalterio decacordo psallam tibi. Ps. CXLIII. Cum multi prophete ante David multa et diversa ad laudem Dei ediderint cantica.“ Endet: „Alleluia, quod est nomen eximie letitie in laude divina, que sic inchoata perficietur in patria claritatis eterne, ad quam nos perducat dominus noster Ihesus Christus, qui est Deus benedictus in secula. Amen.“ In Ottob. 599 lautet Endrubrik: „Explicit litteralis expositio fratris Nicholai Treveth ord. pred. super psalterium translatum a dicto Ieronimo immediate de hebreo in latinum.“

5 *L. c.* p. 723, nota p.

6 Ehrle, *Historia bibliothecae Rom.* I, 329, n. 541: „Item postilla fratris Nicolay super epistolis Pauli et tabula per alphabetum, cooperta postibus sine pelle, que incipit in secundo corundello primi folii in prologo: *ubi,* et finit in ultimo corundello penultimi folii: *eum de.*“ P. 333, n. 581: „Item postilla Nicolay super epistolis Pauli, cooperta corio viridi, que incipit in secundo corundello primi folii in prologo: *super,* et finit in penultimo folio in textu: *eterni.*“

7 *L. c.* p. 517, n. 975: „Item in volumene signato XCIX fratris N. Treveth super epistolas Pauli.“ — n. 985: „Item in volumine signato CIX postilla fratris Nicolai Trevet super epistolas Pauli.“

Zuweisung eines solchen Kommentars an Trivet etwas zweifelhaft. Denifle, welcher für seine Lutherstudien mit der ihm eigenen Gründlichkeit die Handschriftensammlungen nach Kommentaren zu den paulinischen Briefen durchforschte, erwähnt keine einschlägige Arbeit Trivets[1]. Allerdings scheint er eine solche nicht im besonderen aufgesucht zu haben. Es konnte sich möglicherweise im Inventar von 1375 um eine Verwechselung mit Nikolaus Gorham oder Nikolaus de Lyra handeln, wenn nicht andere Werke dieser beiden Autoren daselbst neben Trivet verzeichnet wären. Oder sollte es sich in der päpstlichen Bibliothek um den uns noch erhaltenen Kommentar Trivets zum vorgeblichen Briefwechsel des hl. Paulus mit Seneca[2] handeln? Doch dieser würde doch wohl kaum eine Handschrift füllen und diese Briefe würden nicht einfachhin als die Briefe des hl. Paulus bezeichnet werden.

Der Kommentar zu diesem apokryphen Briefwechsel beginnt in F. VIII. 6 der Bodleiana in Oxford: „Lucius a luce dicitur".

Von der „Expositio in parabolas Salomonis" mit den Anfangsworten: „Quod dicitur in Parabolis", welche Tanner[3] erwähnt, ist, soviel ich sehe, keine Hs. nachweisbar.

Von den patristischen Schriften ist gut bezeugt und verdient Erwähnung eine Erklärung gewisser Stellen der berühmten Schrift des hl. Augustin „de Civitate Dei" oder wie der Titel in den meisten Handschriften lautet: „Expositio historiarum extranearum dictorumque poeticorum, que tanguntur ab Augustino in libris de Civitate Dei"[4]. Diese Schrift wurde oft mit einer ähnlichen des nur wenig jüngern, englischen Dominikaners Thomas Walleys verwechselt und vermischt. Da Thomas nur die ersten zehn Bücher dieser augustinischen Schrift kommentierte[5], während Trivets Erklärung alle 22 Bücher umfaßt, so geschah es, daß manche Abschreiber des Walleysschen Kommentars ihre Handschriften durch den die Bücher 11 bis 22 umfassenden Teil der Erklärung Trivets vervollständigten. In dieser Fassung fanden die beiden Kommentare durch mehrere Wiegen-

[1] *Quellenbelege zu Denifles Luther und Luthertum*[2] Bd. I, Abt. 2: *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Rom 1, 17*, Mainz 1905, S. 379, vgl. S. 152, 188.

[2] A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* I, 2, S. 763 ff.; M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur*[3] II, 2, S. 414 f.; TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II, 1, S. 612 ff.; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Literatur* I, 467 ff.

[3] *L. c.* p. 723, nota p.

[4] So lautete der Titel in cod. Vat. lat. 5770.

[5] QUÉTIF-ECHARD I, 598.

drucke[1] weite Verbreitung. Die also kombinierten Handschriften und Drucke veranlaßten mehrere Bibliographen zur irrigen Behauptung, Trivet sei bei der Abfassung seiner Erklärung durch seinen jüngeren Ordensgenossen unterstützt worden[2]. Doch klärte bereits Echard[3] die wahre Sachlage auf.

Auch zu der dem hl. Augustin zugeschriebenen Ordensregel verfaßte Trivet einen Kommentar. Bekanntlich wählte der hl. Dominikus, als er sich auf Geheiß Honorius' III. für eine der alten Regeln entscheiden mußte, die des hl. Bischofs von Hippo für sich und seinen Orden. Es hatte also diese Regel für Trivet ein besonderes Interesse; wie er ihr ja auch eine Quästion des Quolibet der Worcester-Hs. widmet[4].

In zahlreichen Hss.[5] ist uns Trivets Kommentar zu der im Mittelalter so hochgeschätzten Schrift Boethius' „De consolatione philosophiae" erhalten. Sie beginnt: „Explanationem librorum Boetii de consolatione philosophiae aggressurus"[6]. Wie wir unten erfahren werden, ist dieser Kommentar vor denen zu Senecas „Declamationes" und „Tragoediae", also wahrscheinlich vor 1315 verfaßt[7].

Nach Bale[8] und Tanner[9] hätte Trivet auch die Schrift des Pseudo-Boethius „De disciplina scolarium" kommentiert. Diese

---

1 Hain 2059, 2062, 2065—68.

2 So schon Antonius Senensis (Lusitanus), Bibliotheca ord. fr. Praed., Parisiis 1585, p. 180 und selbst noch Tanner *l. c.* p. 723, nota f.

3 *L. c.* I, 562.

4 Von dieser Schrift verzeichnet Bernard aus den englischen Bibliotheken nur zwei Hss., eine in der Bodleiana (*Catalogus* I, p. 172 n. 3609, classis 8ª, n. 143) und eine zweite in der Bibliotheca Jacobea (später Bibl. Regia, jetzt im Britischen Museum) *l. c.* II, p. 240, n. 7831, n. 109. Echard (*l. c.* I, 562) kannte ein Exemplar der Löwener Dominikaner, eine, wie es scheint, ziemlich junge Abschrift. Die Endrubrik lautete in derselben: „Explicit expositio magistri Nicolai Trivet super regulam b. Augustini episcopi", während in den von Bernard verzeichneten Hss. die Erklärung Trivets mit der Hugos de S. Victore verbunden war und daher der Titel in ihnen lautet: „Hugonis de S. Victore et Nicolai Triveth flores super regula S. Augustini". In der Löwener Hs. begann die Schrift: „Inter multas et varias religiosam profitentium militiam regulas gradum primum illam obtinere credimus, quam suis observandam clericis praesul tradidit Augustinus". Weitere Hss. sollen in Köln bei den Kreuzherrn und in Utrecht gewesen sein.

5 So z. B. in dem alten Fonds der Pariser National-Bibliothek in codd. 6404, 6407, 6408, 6409, 6641; s. *Catalogus codd. mss. bibliothecae regiae*, Parisiis, III, t. 4 (1744), p. 240, 264.

6 Wie Ch. Jourdain in den *Notices et extraits des mss.* XX, 2, p. 58—71 nachgewiesen hat, benützte Trivet eine ähnliche Arbeit Wilhelms de Conches.

7 Allerdings erwähnt Trivet diese Schrift in seinem Widmungsschreiben an Kardinal Nikolaus Alberti; s. unten S. 15, Anm. 2.

8 J. Bales *Index ed. Poole*, p. 308. 9 *L. c.* p. 327.

Erklärung soll beginnen: „Boetius in libro de trinitate dicit talia esse praedicata“[1]. Doch wurde, soviel ich sehe, nirgends eine Hs. derselben nachgewiesen.

Schon Leland[2] und Bales Basler Katalog[3], ja selbst bereits Leander[4] schreiben Trivet einen Kommentar zu der „epistola Valerii[5] ad Rufinum de non ducenda uxore“, welcher mit den Briefen des hl. Hieronymus gedruckt ist[6]. Die genannten Bibliographen geben die Anfangsworte: „Mulier si primatum habeat“. Die Schrift findet sich nach Coxe[7] in Oxford im cod. 81, ff. 93—110 des Lincoln College mit dem Namen Trivets und ohne dessen Namen in cod. 61 des University College. Der Text beginnt: „Loqui prohibeor et tacere non possum“, der Kommentar dagegen in beiden Hss.: „Sciendum quod tres fuerunt Valerii“.

Kommen wir nun zu den Erklärungen der Klassiker.

Die große Bedeutung, welche Pseudo-Boethius in seiner Schrift „De disciplina scolarium“ Seneca zuschreibt, lenkte Trivets Aufmerksamkeit, wie er selbst uns mitteilt[8], auf diesen Autor. Er schrieb in der Folge eine Erklärung zu dessen „declamationes“, welche er dem Beichtvater des Königs und seinem Ordensbruder Johann de Lewesham zueignete[9]. Sie ist in nicht wenigen Hss. erhalten[10]. Hierauf kommentierte er, einer Aufforderung des ihm sehr befreundeten Dominikaner-Kardinal Nikolaus Alberti von Prato[11] entsprechend die Tragödien Senecas. Von dieser Arbeit ist uns im Vatic. Urbin. 355[12] eine Abschrift aus dem 14. Jahrh. erhalten, welche sowohl wegen

---

[1] *L. c.* p. 400. [2] *Commentarii* p. 327. [3] *L. c.* p. 400.

[4] *L. c.* f. 137: „Ille quem cernis tantam de se opinionem praeseferre, Anglicus est, ille videlicet egregius commentator psalterii et nonnullorum aliorum librorum bibliae ac Augustini librorum de Civitate Dei nomine Nicolaus Treveth, qui non his laboribus contentus texuit nobilia commentaria in Boethium de Consolatione, item super Declamationes Senecae, super problemata Aristotelis, super Valerium ad Rufinum, cum Annalibus ab orbe condito usque ad Christum Salvatorem cum nonnullis aliis operibus.“

[5] Nicht „Valerii Maximi“, wie schon Echard *l. c.* p. 563 nach Leander bemerkte.

[6] *Ed. Vallarsi* XI, 240 und Migne *PL.* t. 30, ep. 36 col. 262.

[7] *L. c.* p. 42, 18. [8] S. unten S. 15, Anm. 2.

[9] Tanner *l. c.* p. 722, Anm. c und Quétif-Echard *l. c.* I, 563, wo Teile des Widmungsschreibens mitgeteilt sind.

[10] In der Pariser National-Bibl. im alten Fonds codd. 590, 7798, 7799. Das Widmungsschreiben beginnt: „Exacto septenarii annorum natalium quadrato“; der Kommentar: „Filii potentes alant parentes“.

[11] C. Eubel, *Hierarchia cath.* I² (1913), p. 13: Nikolaus wurde 1. Juli 1299 Bischof von Spoleto, am 13. Dezember 1303 Kardinal-Bischof von Ostia-Velletri, er stirbt in Avignon 1. April 1321.

[12] Vatic. Urbin. 355, Pergament, Bll. 225, 340×225 mm, 14. Jahrh., s. Stornaiolo, *Codias Urbinatus Latini* I, Romae 1902, 328 f.

ihrer seltsamen Miniaturen, als auch wegen zweier in ihr eingangs mitgeteilten Briefe besonderes Interesse verdient.

In dem ersten der erwähnten Briefe[1] wendet sich der genannte Kardinal in sehr freundschaftlichem Tone an Trivet als an einen alten Bekannten und beteuert ihm zunächst, mit welch großer Genugtuung er dessen Erklärung der Schrift des Boethius „De consolatione philosophiae“ gelesen habe. Sodann erbittet er sich von seinem Freunde eine Abschrift des Kommentars zu Senecas Declamationes und fordert ihn schließlich auf, auch die Tragödien Senecas zu kommentieren. Der Brief ist von Valence datiert, wo sich möglicherweise der Kardinal nach dem Tode Klemens' V. (20. April 1314) und nach der Sprengung des im Stadthaus von Carpentras versammelten Konklaves (24. Juli 1314)[2] aufhielt, bis der Graf von Poitiers am 28. Juni 1316 das hl. Kollegium im Dominikanerkonvent von Lyon zu einem neuen Konklave und zur Wahl Johanns XXII. (7. August 1316) vereinte[3]. In diesem Falle wären die Kommentare zu Boethius und

[1] Bl. 3: „Religioso viro fratri Nicholao Treveth ord. pred., amico carissimo, frater Nicholaus permissione divina Ostienensis et Velletrenensis episcopus salutem et sincere dilectionis affectum. — Licet quorumcunque studium, quos audivimus ad opera virtuosa conari, ex caritatis officio nos delectet, potissime tamen fratrum et eorum maxime, quorum in nobis perseverat sodalitatis iam antiquate memoria et probitatis experte notitia eos nobis nexu sincere dilectionis fecit astrictos, mentem nostram in eiusmodi gaudio vehementiori letificat. Sic scriptum, quod super christianissimum philosophum Boetium de consolatione philosophie scripsistis, ad nos perveniens studiose et attente perlectum inextimabilem nobis consolationem adduxit. Perpendimus enim vos in eiusdem libelli expeditione, quem et nos a iuvenilibus annis habuimus familiarem; qui sicut universos sua difformi, set suavi modulatione semper letificat, sic quam plures non suo stridore, quo penitus caret, set hebetioris intelligentie prepediente tarditate contristat, tam succincte tamque lucide processisse, ut et brevitas gratam faciat ipsius lectionem peritis et claritas blandiatur indoctis acutosque venustas texture demulceat. Huius rei odore sumus allecti, ut petamus a vobis communicari nobis, si qua alia obscura per vigilantie vestre studium in lucem producta sunt et exhortemur vos ad investigandum, que imbecillioribus videntur obscura. Ea propter cum intellexerimus vos iam scripsisse super declamationibus Senece, petivimus eiusmodi et cuiuscunque alterius vestri laboris et eggregii, ut firmiter credimus, operis velitis facere copiam et eius nobis exemplaria destinare. Tragediarum autem eiusdem memorandi viri liber tantis est obscuratati[bu]s plenus, tantis connexus latebris tantisque contextus et implexus fabellis, ut statim temptantem se legere obscuritate sua deterreat. Quare, si facultas vobis suppetit, rogamus, ut faciatis nobis domesticum et omnibus, qui tamquam teterrimum pelagus ipsum fugitant, natabilem perviumque reddatis. Datum Valencie die XIIII Aprilis.“

[2] F. Ehrle, in: *Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch.* V (1889), 133; Baluze, *Vitae paparum Avenion,* Paris II (1693), 286 f., ed. G. Mollat, Paris III (1921), 231. Die 23 Kardinäle verbrachten die zwei Jahre in den umliegenden Provinzen zerstreut wohnend. [3] Baluze *l. c.* I, 114, 151, 169, 173, 179, ed. Mollat I (1914), 115, 152, 172, 178.

zu Senecas Declamationes vor 1316 anzusetzen, und es dürfte der zu den Tragödien bald nach diesem Jahr vollendet worden sein[1]. Der zweite Brief ist das Geleitsschreiben, mit welchem Trivet seinen Kommentar an den Kardinal einsandte[2].

Nach Tanner[3] hätte Trivet außerdem Senecas „Ludus de morte Claudii“[4] sowie mehrere andere kleinere Schriften desselben Autors kommentiert. Der Kommentar zu ersterer Schrift soll beginnen: „Claudius agere animam coepit“[5], der zu den

---

[1] In dem Geleitschreiben findet sich keine Entschuldigung wegen allzu langer Verzögerung der Arbeit.

[2] Bl. 3: „Venerabili patri et domino omni sinceritatis cultu honorando domino Nicholao Dei gratia Ostiensi [Ms. Ostienensi] et Velletrensi [Ms. Velletrenensi] episcopo frater Nicholaus Treveth in celestibus regnis eterno iudici considere. — Rudis adolescentie novella tyrocinia poetarum gignasiis illustria Boetius de scolarium disciplina multiplicato Mercurii intervallo precipiens exerceri, Senecam tanquam omnium principem in capite ceterorum prescribit doctrinamque eius inter alias, quas propriis epitetis singulis attribuit designatas traditionem appellat, ipso vocabulo auctoritatem insignis didasculi amplectendam et utilitatem posteris insinuans commendandam.“ Es folgt eine Charakteristik Senecas und im besondern seiner Moralphilosophie und seiner Tragödien. Nur der Schluß hat eine persönliche Note: „Vestre dominationi placuit excellentie, que mentis applicatione assidua verba sapientium et eorum enigmata perscrutatur, mihi precipere, ut easdem expositione illustratas inspicientibus pervias lectoribusque omnibus redderem luculentas. Vestris itaque cupiens imperiis totis, ut teneor, parere conatibus, quamvis parce de laticibus Eliconis hauserim, presumpta tamen audacia musarum camenis me quantocius licuit miscui et de textu, quem unicum habui qualemcumque sensuum explanationem exculpsi. Quam Dei adiutorio ad finem perductam vestre reverende discretionis examini presentandam transmitto. In qua etiam si omnibus defectibus meam nequeam negligentiam insciam excusare; me tamen in parte defendit textus diminutio (?), ut locis nonnullis notatum est, in parte prolixitas operis, quam, ut vitarem fabularum integumenta, ad plenum sum minime prosecutus. Dominationem vestram venerandam ad honorem ecclesie sue perpetuum conservet dominus Ihesus Christus.“ In der Erklärung beginnt das „Prohemium“ Bl. 5: „Incipit expositio fratris Nicholai Treveth de ordine predicatorum super tragedias Senece“. — „Tria genera theologie distingui a Varrone narrat Augustinus li. VI, de Civitate Dei, quorum nomina sic latine exprimuntur, ut primum dicatur fabulosum, secundum naturale, tertium civile.“ Die Erklärung der ersten Tragödie beginnt: „In prima tragedia Senece, cuius materia est furia Herculis, sunt quinque actus“; und endet Bl. 223: „Et benedico quod debes belvas fulminare, quia iam in celo constitutus *mittes fulmina fortius ipso genitore tuo* scilicet Iove, a cuius aliorumque demonum fulmine et infestatione liberet nos dominus Ihesus Christus, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.“ TANNER *l. c.* p. 722, teilt drei verschiedene Initien dieses Kommentars mit. Das erste: „Rudis adolescentiae“ ist dem Brief Trivets an Kardinal Nikolaus Alberti entnommen. Das zweite: „Sicut docet Tullius duo sunt“, bleibt mir rätselhaft. Das dritte: „Tria genere theologiae distingui“ ist das allein richtige.

[3] *L. c.* p. 722, nota c.

[4] M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Literatur* II, 2³, S. 70.

[5] Diese Worte finden sich im L. Annaei Senecae Opera. Supplem. ed. F. Haase, Lipsiae 1902, S. 2, am Ende des 2. Abschnitts oder Kapitels des Textes.

letzteren: „Rudis adolescentiae petulantiam". Diesen Kommentar und dessen Incipit erwähnt schon Bale in seinem Basler Verzeichnis[1]. Möglicherweise entnahm er diese Angaben dem cod. F. VIII. 6 der Bodleiana und Tanner dieselbe Bernards Beschreibung dieser Hs.[2]; ob mit Recht, muß erst noch eine genauere Prüfung der Hs. ergeben.

Lange wurde Trivet auch eine Erklärung der Metamorphosen Ovids zugeschrieben. In der Tat führt dieselbe wenigstens in vier englischen Hss.[3] den Namen Trivets, während er in andern Hss. fehlt. Sie beginnt: „A veritate quidem auditum avertent ad fabulas autem convertentur"[4]. Doch schon Echard[5] hatte darauf hingewiesen, daß der in diesen Hss. enthaltene und Trivet zugeschriebene Kommentar schon mehrmals mit dem Namen des Thomas Walleys gedruckt sei. Aber schließlich gelang es Hauréau[6] festzustellen, daß weder Trivet noch Walleys hier ln Frage komme, daß die Schrift vielmehr dem Benediktiner Peter Bersuire gehöre und das 15. Buch seines „Reductorium morale" bilde[7]. Den ersten Anlaß zu dieser Feststellung bot Hauréau ein Hinweis auf Petrarca, der sich im Kommentar eingangs findet[8]. Dieser Hinweis war im Munde Trivets ganz un-

---

[1] *Illustr. SS. Maioris Britanniae Catal.* p. 400: „In alia opuscula eiusdem [Senecae] lib. 1: *Rudis adolescentiae petulantiam*".

[2] *Catalogi librorum mss. Angliae et Hiberniae* I, 126: 2446, 6: 1. Nicolai Triveth expositio in decem tragoedias Senecae. 2. Eiusdem expositio historiarum extranearum et dictorum poeticorum, quae tanguntur ab Augustino in libro de Civitate Dei. 3. Genealogia deorum carmine hexametro, versibus paulo minus trecentis. 4. Senecae ad D. Paulum huiusque ad illum epistolae cum expositione, forte Nicolai Triveth, quibus praemittitur Hieronimi testimonium de Seneca in Viris Illustr. et Senecae epitaphium. 5. Eiusdem Senecae Ludicra de morte Claudii cum expositione. 6. In Senecae Declamationum libros 9 expositio sive glossa. 7. Extractio compendiosa dictorum sive conclusionum ex Politicis Aristotelis etc. 8. Quaestiones de fato numero sex p. 45. 9. Quaestiones de sortibus p. 48, de miraculis etc., de mendacio, de virginitate und andere theologische Materien bis p. 184.

[3] In Oxford Merton College codd. 85 und 299, s. Coxe *l. c.* I, 46, 118; II, 42; S. John's College cod. 137; in Cambridge Sidney Sussex College cod. 56, s. M. Rhodes James, *A descriptive Catalogue of the Mss. of Sidney Sussex College,* Cambridge 1895, p. 41. Alle diese Hss. sind aus dem 15. Jahrh.

[4] Endet: „subire nullatenus dubitarunt dicentes: Propter te mortificamur tota die". Während bei Leander dieser Kommentar noch fehlt, verzeichnen ihn seit Leland und Bale alle Bibliographen unter den Schriften Trivets.

[5] *L. c.* 564.

[6] *Mémoires de l'Institut* XXX, 2e partie (1883), 45—55.

[7] *L. c.* 50.

[8] *L. c.* 46 f. „Sed antequam ad fabulas descendam, primo de formis et figuris Deorum aliqua dicam. Verumtamen quia Deorum ipsorum imagines scriptas vel depictas alicubi non potui reperire, necesse habui consulere venerabilem virum Franciscum de Petraco, poetam utique profundum in scientia et

verständlich und paßte auch nicht auf Walleys, obgleich dieser nachweisbar längere Zeit in Avignon verweilte, während er bei Bersuire ganz selbstverständlich ist.

Ferner wurden Trivet Kommentare zu Livius, Juvenal und zu den Problemata des Aristoteles zugeteilt. Die beiden ersten Kommentare verzeichnen Antonius Senensis (Lusitanus), Pits, Quétif-Echard, Tanner; den letzteren außerdem Leander Alberti, Leland, Bale in seiner Basler Ausgabe. Von keinem dieser Kommentare wurde bis jetzt eine Hs. nachgewiesen. Für Erklärungen zu Livius findet sich jedoch im Gregorianischen Katalog (1375), der päpstlichen Bibliothek von Avignon ein beachtenswerter Beleg[1], was bei Forschungen über Glossatoren des Livius wohl zu beachten sein wird.

Endlich soll Trivet noch folgende Werke verfaßt haben: De astronomia lib. 1; Canones de coniunctionibus, oppositionibus et ecclypsibus solis et lunae; Extractio compendiosa dictorum sive conclusionum ex politicis Aristotelis cum notabilibus aliorum philosophorum adiectis", mit den Anfangsworten: „Nulla vitae pars neque publicis". Diese letztere Schrift folgt in dem bereits oben[2] erwähnten cod. F. VIII. 6 der Bodleiana auf mehrere ohne Zweifel Trivet angehörige Schriften. Der Hinweis auf diesen Umstand ist bei Tanner die einzige Stütze dieser Zuweisung. Die beiden ersteren Werke erwähnen nur Pits und Tanner, während Antonius Sen. nur die „Canones" und Bale in der Basler Ausgabe nur „De astronomia" verzeichnen, jedoch ohne auf irgend eine Hs. hinweisen zu können.

Kommen wir nun zu den historischen Arbeiten, die ohne Zweifel am meisten den Namen Trivets als den eines geschätzten Chronisten in die weiteren Kreise der Gelehrtenwelt getragen haben. Wirklich wertvoll sind in der Tat seine „Annales sex regum Angliae, qui a comitibus Andegavensibus originem traxerunt" (1135—1307), ein Werk, das uns in mehreren Ausgaben vorliegt.

Außer diesen Annalen schrieb Trivet[3] noch in französischer Sprache für die Prinzessin Maria, einer Tochter König Eduards I., einen kurzen Abriß der Weltgeschichte: „Ci comence les cro-

---

facundum in eloquentia et expertum in omni poetica et historica disciplina, qui prefatas imagines in quodam opere suo eleganti metro describit" nämlich in seiner Africa l. III, *Opera, ed. Basileensis* 1554, 1283 sqq.

[1] F. Ehrle, *Hist. bibl. Rom. Pont.* I, 509: [*832*] „Item in volumine signato per CCCXXXI Titus Livius ab Urbe condita cum glosa Nicolay Treveth".

[2] S. 11 und 16.

[3] Th. Duffus Hardy, *Descriptive Catalogue of materials to the history of Great Britain, l. c.* III, 295 f.

nycles ke frere Nichole Tryvetis escrit a dame Marie, la file moun seygnar le roy Edward le fiz Henry"[1]. Sie reicht von der Erschaffung der Welt bis 1285 oder 1330, bietet aber für die profane und im besondern für die englische Geschichte nur dürftige Notizen.

Ferner verfaßte Trivet eine „Historia ab origine mundi ad Christum natum", welche er einem magister Hugo widmete, der als Archidiakon von Canterbury bezeichnet wird[2]. Ich zweifle nicht, daß wir diesen magister Hugo mit dem magister Hugo de Engolisma zu identifizieren haben, der, wie wir oben[3] hörten, als päpstlicher Nuntius von Papst Johann XXII. beauftragt wurde, eine Abschrift von Trivets Psalter-Kommentar für die päpstliche Bibliothek zu besorgen. In der Tat wird dieser magister Hugo de Engolisma wenigstens seit 1327 als Archidiakon von Canterbury bezeichnet[4]. Irrtümlicherweise wird diese Historia oft als eine Übersetzung der „Cronycles" bezeichnet[5].

Kommen wir nun endlich zu Trivets theologischen Schriften, so haben wir zunächst zwei kleinere Arbeiten zu verzeichnen. Zunächst den „Liber de officio missae". Das Widmungsschreiben an den Bischof Johann de Drokenesford von Bath und Wells (1309—1330) beginnt: „Mundane machine fundamenta"; der Prolog: „Fons sapientie Verbum Dei"; die Schrift: „Ratio a qua nomen trahitur" und endet: „procedere usque ad finem ad laudem" etc.[6].

Eine weitere Schrift führt im Katalog der päpstlichen Bibliothek von Avignon den Titel „Scutum veritatis"[7]. Antonius Senensis[8] bietet uns diesen Titel in vollerer Form: „Librum quem vocavit Scutum veritatis contra impugnantes statum per-

---

[1] Duffus Hardy *l. c.* p. 349. Diese Chronik führt auch zuweilen den Titel: „Les gestes des apostoiles, empereurs e rois".

[2] Quétif-Echard *l. c.* I, p. 564. [3] S. 4.

[4] Papal Letters *l. c.* II (1895), 268 aus Regest. Vatic. 86, f. 68v.

[5] Duffus Hardy *l. c.* p. 298 bemerkt richtig, daß die Historia nur bis zur Geburt Christi reiche, während die „Cronycles" erst in der Regierung Eduards I. (1272—1307) enden, was p. 349 allerdings mit Berufung auf Quétif-Echard p. 564 zurückgenommen wird.

[6] So in cod. 188 des Merton College in Oxford, s. Coxe, *l. c.* I, 75 und in cod. 128 vom Peterhouse in Cambridge, s. James *l. c.* p. 147. Da verschiedene Autoren verschiedene obiger Initien anführen, so haben mehrere Bibliographen Trivet noch zwei Werke über die hl. Messe zugeschrieben, nämlich: „De missa et partibus eius" und: „Ordo missae seu speculum sacerdotale" (so Tanner, *l. c.* p. 723, nota p, vgl. Bales Basler Ausgabe), ein Irrtum, den bereits Hog *l. c.* p. XVII berichtigte.

[7] F. Ehrle, *Hist. bibl. Rom. Pont.* I, 502, n. 699. „Item in volumine signato per CXCVIII scutum veritatis fratris Nicolay Treveth ordinis predicatorum".

[8] *L. c.* p. 180.

fectionis." Hiermit ist uns wenigstens der Stoff und die Tendenz dieser Schrift kundgegeben. Eine Hs. scheint bisher nicht aufgefunden. Ähnliche Verteidigungsschriften verfaßten um jene Zeit zwei andere Dominikaner, Jakob de Verrazzo und Thomas de Sutton[1].

Ungleich wichtiger für uns, weil unser eigentliches Thema viel näher berührend, ist die Angabe Tanners: es finde sich im cod. 347 von Lambeth Palace, dem altertümlichen Absteigequartier der Erzbischöfe von Canterbury in London, ein Kommentar Trivets zu den drei ersten Sentenzenbüchern des Lombarden, mit den Anfangsworten: „Materia huius primi libri potest trahi"[2], eine Angabe, welche der Katalog Todds dieser Bibliothek[3] vollauf bestätigt. Auch das „Registrum librorum monasterii beate Marie de Pratis Leycestr. renovatum tempore fratris W. Charite tunc precentoris"[4], aus dem 15. Jahrhundert, verzeichnet auf Bl. 22 des cod. Laude 623[5] der Bodleiana: „Nicolaus Trivetus in lectura super Sententias".

Der „Liber 1. de peccatis" und der „Liber 1. de virtutibus", die Antonius Senensis verzeichnet, sowie ähnliche Quästionen, welche der oben erwähnte cod. F. VIII. 6 der Bodleiana gegen Ende enthält, könnten möglicherweise zu den „Quaestiones disputatae" gehören, über welche wir alsbald zu berichten haben[6].

## 3. Die Quolibet und Quaestiones disputatae.

„Quodlibeta" verzeichnen bereits Leland, Bale in seinem Basler Katalog (quodlibeta varia) und Antonius Senensis (quodlibeta theologica) unter den Schriften Trivets, und Bale erwähnt

---

[1] F. Ehrle, *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine quaestiones disputatae (Festschrift G. von Hertling)* 432.

[2] So Tanner *l. c.* p. 723, nota p.

[3] [H. J. Todd], *Catalogue of the Archiepiscopal Mss. in the Library of Lambeth Palace*, London 1812, p. 45: „347. Codex membranaceus, in 4⁰, sec. XIV, ff. 246. 1. Magistri Willelmi Antissiodorensis Expositio in 4 ll. sent. cum indice praemisso. f. 4. — 2. Fratris Nicolai Trivet Opus in tres priores ll. Sent. f. 155."

[4] Vgl. Th. Gottlieb, *Über mittelalterliche Bibliotheken*, Leipzig 1890, S. 168 und J. Nichols, *History and antiquities of the county of Leicester*, London, I (1795), Append. Leicester Abbey p. 101.

[5] [Bernard] *Catalogus l. c.* p. 71, n. 1335, 72.

[6] Pitts (*l. c.* p. 421) und Tanner (*l. c.* p. 723, nota p) verweisen für diese Quästionen ausdrücklich auf diese Hs. Stofflich verwandt mit diesen Quästionen, aber einer andern Schriftgattung angehörig, scheint die schon bei Leland (*l. c.* p. 328) erwähnte Schrift „De perfectione iustitiae" zu sein mit dem nitium: „Insinuavit mihi nuper [amicus, wie Pitts *l. c.* p. 421 anfügt]".

außerdem noch „quaestiones variae“. Doch bisher wurden diese Quodlibeta m. W. noch nie in einer Hs. nachgewiesen.

Echard[1] erweist ihre Existenz aus der „Catena aurea“ Heinrichs de Hervordia (Herford † 1370)[2]. In dieser alles Wissenswürdige enzyklopädisch zusammenfassenden Kompilation werden uns aus Trivet zwei Stellen, wenigstens auszüglich mitgeteilt, nämlich aus der Quaestio 12 des ersten Quolibet und aus Quaestio 14 des sechsten[3]. Doch ist es mir nicht gelungen, eine

---

[1] *L. c.* I, 563.

[2] Echard kannte aus Cod. 6444 der heutigen Pariser Nationalbibliothek nur l. 9 und l. 10 des Werkes. In neuerer Zeit sind von Fr. Diekamp in den Codd. Vat. lat. 3025 und 4310 und von M. Grabmann in den Hss. der Amploniana zu Erfurt F. 370 und F. 371 auch die fehlenden Teile aufgefunden. Vgl. M. Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker* in: Sitzungsber. der Bayer. Ak. d. Wiss. 1921, 3. Abt. S. 47 f.

[3] In den oben erwähnten cod. 6440 lesen wir Bl. 8v: „Cur intellectus, respectu actus intelligendi, sit potentia passiva, unde et in III de anima dicit Aristoteles, quod intelligere est quoddam pati? Respondeo dicendum, quod intellectus noster in principio est sicut tabula nuda, in qua nihil scriptum est, ut dicitur III de anima, et ita nullam speciem habet de se, per quam intelligat; sed a rebus causantur in eo species, quibus intelligit. Iste autem species, quas recipit, sunt principium intelligendi. Cum autem recipere sit pati, sequitur quod intellectus sit potentia passiva respectu actus intelligendi. Nic[olaus] super q. se u^s^e q. X.“ „Cur aliquid potest esse ratio cognoscendi quod non est primo cognitum? Respondeo dicendum quod ratio, cognoscendi duplex est, una que se tenet ex parte communi, sicut principia sunt rationes cognoscendi conclusiones et universalia sunt magis ratio cognoscendi particularia; et quod isto modo est ratio cognoscendi, oportet, quod sit primo cognitum. Principia enim oportet precognoscere conclusionibus. Non enim possunt facere notum de ignoto, nisi ipsa essent nota. Similiter cum innata sit nobis virtus cognoscendi a confusis ad determinata, necessario oportet universalia prius esse cognita. — Alio modo dicitur aliquid esse ratio cognoscendi a parte potentie cognoscitive, sicut species vel actus reducens potentiam in cognitionem obiecti; et quod sic est ratio cognoscendi, non potest esse primo cognitum. Cuius ratio est, quia potentia primo et per se refertur ad suum per se primum obiectum, eo quod ab obiecto specificetur. Sed species non est primo et per se obiectum potentie nostre intellective, ergo non est primo ab ea cognitum. Item illud quod est cognitum cognitione reflexa vel discursiva, non est primo cognitum, sed species est huiusmodi, quod ex hoc, quod obiectum aliquod cognoscimus, arguimus aliquam rationem vel speciem esse in potentia, per quam actuatur et assimilatur obiecto. Ergo illud non est primo cognitum. Trevet quolibet primo quaestione XII.“ Bl. 9v: Cur possumus immediate velle quod non possumus immediate cognoscere? Respondeo quod secundum communem doctrinam in potentiis anime invicem ordinatis hoc invenitur universaliter verum, quod ubi terminatur operatio unius, ibi incipit operatio alterius. Unde in termino sensus exterioris incipit operatio sensus interioris; unde et ymaginatio dicitur esse motus factus a sensu; et ubi est terminus operationis ymaginative, incipit operatio partis intellective. Unde cum intellectus et voluntas sint potentie ordinate, quia naturaliter actum intellectus presupponit actus voluntatis, quia nihil potest homo velle, quod non cognoscit, in termino operationis intellectus incipit operatio voluntatis. Sed tam in hiis, que intellectus cognoscit immediate, sicut illa que habent propria

dieser beiden Stellen in den unten zu verzeichnenden Hss. mit Sicherheit nachzuweisen.

Der berühmte Theologe und Kanonist Johann de Torquemada (Turrecremata † 1482)[1] war auf dem Basler Konzil einer der Referenten über die Frage der unbefleckten Empfängnis[2]. Als solcher arbeitete er zur Verteidigung der diesem Dogma, vor dessen Definierung, in jener Zeit widerstrebenden Doktrin seines Ordens einen umfangreichen Traktat aus[3]. Bei dieser Arbeit dürfte er wohl zu der auch noch uns vorliegenden Hs. des Basler Dominikanerkonvents gegriffen haben. In der Tat führt er aus ihr, und zwar aus dem dritten Quolibet, ohne Angabe der Quästion, eine längere Stelle an[4]. Diese Stelle findet sich in der Basler Hs., jedoch nicht im dritten, sondern im zweiten Quolibet.

---

fantasmata, sine quibus intellectus noster non potest intelligere, quam in eis, que cognoscit mediate, sicut ea que non habent fantasmata. Et ideo in eorum cognitione necesse [est] invenire tanquam medium aliquid quod habet fantasma, propter naturam intellectus, qui nihil cognoscit sine fatasmate. Operatio intellectus terminatur ad ipsam rem, que cognoscitur, et ideo necesse est ibidem incipere actum voluntatis; et inde est quod voluntas de necessitate aliquid immediate diligit, quod intellectus non cognoscit immediate, ut est Deus. Treveth quolibet VI, questione XIIII.

[1] Quétif-Echard, *l. c.* I, 837; St. Lederer, *Der spanische Cardinal Johann von Torquemada, sein Leben und seine Schriften,* Freiburg i. Br. 1879.

[2] Lederer *a. a. O.*

[3] *Tractatus de veritate conceptionis b. Virginis,* Romae 1547. Über Autorschaft s. F. Alva et Astorga, *Sol veritatis,* Matriti 1660, p. 574 ff.; Nic. Antonius, *Bibliotheca Hispana Vetus ed. Bayer*, Matriti 2 (1788), 289.

[4] Turrecremata *l. c.* f. 119v: „Item ad idem est eiusdem ordinis pater magister Nicolaus Trevech, Anglicus, magnus vir, sicut ex eius operibus celeberrimis colligitur, testimonium in quolibeto tertio loquendo de celebratione festi conceptionis beate Virginis, que in aliquibus ecclesiis fit, dicit sic post multa: „Non ergo dies conceptionis sic celebratur quasi supponendum sit, quod beata Virgo absque originali peccato suam conceptionem compleverit, hoc enim esset erroneum; nec pro isto tempore, quo actu originale peccatum contraxit; nec ista ratione, qua erat in potentia ut contraheret, hoc enim esset superstitiosum.“ Hec iste. Trivet widmet der Unbefleckten Empfängnis zwei Quästionen; zunächst in Quol. 2, q. 31 (B. Bl. 22v): „utrum conceptio Beate Virginis fuerit celebranda“ und in Quol. 3, q. 8 (B. Bl. 29v): utrum Beata Virgo habuit peccatum originale. Die oben angeführte Stelle findet sich in ersterer Quästion Bl. 22v b oben. Alva et Astorga (*Sol veritatis,* Matriti 1660, p. 638), der leidenschaftliche Gegner Torquemadas und Bandellis, schrieb in bezug auf obiges Zitat: „Quarto suppono, quod hic non inquirimus, an Nicolaus Trevethus sustinuerit opinionem affirmativam [die unbefleckte Empfängnis], quia cum esset ex familia Praedicatorum, quasi ex iure manet exclusus; sed an liber ille quodlibetorum fuerit in rerum natura“, was ihm beim Schweigen des Leander Albertus zweifelhaft scheint. Alva, der in den Hss.-Sammlungen Spaniens wohl bewandert war, hatte also die Quolibet Trivets nie zu Gesicht bekommen.

Dieses selbe Zitat findet sich auch in einer etwas anderen und kürzeren Form bei dem Dominikaner-Theologen Vinzenz Bandelli († 1501) in einer gleichfalls gegen die unbefleckte Empfängnis gerichteten Abhandlung. Nach dem alten Druck derselben soll sich das Zitat auf die vierte Quästion des dritten Quolibet beziehen[1]. Doch kann in Wirklichkeit nur die schon von Torquemada erwähnte q. 31 des Quol. 2[2] gemeint sein, welche Bandelli wohl nur aus Torquemada kannte.

Bis jetzt konnte ich nur zwei Hss. auffinden, in welchen uns Quolibet Trivets erhalten zu sein scheinen. Vor allem der cod. B. IV. 4 der Basler Universitätsbibliothek, aus der ich bereits Mitteilungen über Thomas de Sutton gemacht habe[3] und deren Ausnützung für Trivet Dr. R. Ch. Bernoulli mir durch bedeutende Verlängerung der Ausleihefrist gütigst ermöglichte. — Während ich für die eingehendere Beschreibung der Hs. auf die Arbeit über Sutton verweise, hebe ich hier nur hervor, daß es

---

[1] VINCENTIUS DE BANDELLIS DE CASTRO NOVO, *Tractatus de singulari praerogativa conceptionis Salvatoris D. N. J. Christi.* Bononiae per Ugonem de Rugeriis de Regio, 1481, f. 42, cap. 23: „Idem [die Empfängnis in der Erbsünde] tenet magister Nicholaus Traveth, doctor Parisiensis (!) in quolibet tertio, questione quarta".

[2] THOMAS DE SUTTON 433 f.

[3] Bl. 154a unten: „Nota Treveht 3 quolibet q. 3" am Rand bei folgender Ausführung im Text: „Ad argumentum per interemptionem prime propositionis. Non enim est maior convenientia nature ad divinitatem quam nature panis ad corpus Christi, sed multo minor, quia corpus Christi et panis sunt res unius predicamenti in tantum etiam quod communicant naturam. Unde naturali conversione panis convertitur in corpus humanum, sicut patet in nutritione. Divinitas autem non determinatur ad aliquod genus predicamentale, sed continet in se perfectiones omnium rerum cuiuscunque generis; sed [*l.* non?] continet eas secundum modum quo sunt in esse creato, sed supereminenter, ita quod in infinitum distat a natura cuiuslibet nature create. Et ita propter talem convenientiam non est divinitas propinquior secundum naturam nature panis quam corpus Christi, sed multo remotior." Obiges Zitat zur q. 9 des vierten Quolibet Suttons bezieht sich ohne Zweifel auf die q. 2 des zweiten Quolibet Trivets. Bl. 151$^{v}$a: „Quere plus de iste questione in principio primi quinterni de dictis velle (?). Item nota Treveht 4 quolibet, q. 2." Die Zitate zur q. 4 des vierten Quolibet Suttons weist auf q. 2 des dritten Quolibet Trivets. Bl. 73$^{v}$ am untern Rand: „Trevecht (!): nota (?) autem inconsequens est, quod aliquid sit necessarium ex se formaliter et effective ab alio, quamvis possibile sit, quod aliquid sit in se possibile et necessarium ab alio effective, nisi in motu tantum. Et causa est, quia esse rei ita immediate consequitur naturam rei, quod necesse habet conformari ipsi nature (?) in necessitate et possibilitate, ita quod de esse possibili non potest fieri necessarium, nisi mutetur natura rei. Sed motus non sic. Stat enim natura rei, motu cessante; unde non mutaretur natura celi, si quiesceret. Nota Triveht 5 quolibet, q. 7." In diesem Zitat zur quaest. disput. 25 Suttons ist die q. 7 des vierten Quolibet Trivets gemeint. Bl. 161b am Rande: „Nota Treveth 5 quolibet, q. 15." Dies Zitat zwischen der q. 20 und 21 des vierten Quolibet Suttons scheint sich auf q. 14 des vierten Quolibet Trivets zu beziehen.

sich um eine Pergament-Hs. handelt von 202 Blättern in Folio, aus dem 14. Jahrhundert, von deutscher Hand, mit teilweise schlechter, schwer lesbarer Schrift und vielfach fehlerhaftem Text. — Von den 202 Blättern gehören Bll. 1—64 Trivet und Bll. 65—199 Sutton. Der Trivet gehörige Teil enthält fünf Quolibet und fünf „Quaestiones disputatae".

Wie ich in der genaueren Beschreibung der Hs. hervorhob, erfolgt die Verteilung des Inhalts der Hs. zwischen den genannten Autoren zumal auf Grund zweier am Ende der Hs. allerdings bereits im 14. Jahrhundert angefügten Verzeichnisse sämtlicher Quästionen. Da Titel, Incipit und Explicit in der Hs. fast gänzlich fehlen und unter den wenigen vorhandenen Titeln einer sicher falsch ist, da ferner in den genannten Verzeichnissen Trivet stets als „Treflet" bezeichnet wird, so scheint der Hs. kein sehr vertrauenerweckendes Original zugrunde zu liegen. Es ist daher wünschenswert, daß die oben getroffene Verteilung durch anderweitige Belege bekräftigt werde.

Im Stil der Quolibet beider Lehrer zeigen sich folgende, für diese Bekräftigung geeignete Unterschiede. Während Sutton in seinen Quolibet den zweiten Teil der einzelnen Quästionen fast allenthalben durch ein „Contra" einleitet, setzt Trivet hier in der Regel „Ad oppositum". Ferner schließen alle fünf Quolibet Trivets mit einer Doxologie, während sich bei Sutton eine solche nur am Ende des vierten Quolibet (Bl. 164) findet und diese eine andere, kürzere Fassung hat als bei Trivet. Endlich sind die Einleitungen und Schematisierungen der einzelnen Quästionengruppen bei Sutton viel kürzer und nüchterner als bei Trivet, der sie mit einer gewissen Vorliebe ausbaut und verschnörkelt. Bei dieser Verschiedenheit ist allerdings mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Suttons Einleitungen von spätern Abschreibern, wie es ja vielfach üblich war, gekürzt wurden. Aber auch in diesem Fall würde die trotzdem zutage tretende Verschiedenheit auf eine Zweizahl von Autoren hinweisen.

Die Numerierung und Reihenfolge der einzelnen Quolibets Trivets scheint bereits in alter Zeit nicht recht klar und fest gewesen zu sein. Wie ich schon bemerkte, ist es mir nicht gelungen, die beiden Zitate Heinrichs de Hervordia zu verifizieren. Das Zitat Bandellis mußte richtiggestellt werden.

Weitere Zitate aus Trivet finden sich in Randglossen in dem zweiten, Sutton gehörigen Teil der Basler Hs. Fast alle erweisen sich als richtig, wenn die Zahl des angezogenen Quolibets um eine Einheit herabgesetzt wird. — Ferner wird in dieser Hs. das an letzter Stelle stehende Quolibet (Bll. 51—64) als

das erste und ausdrücklich als in Oxford gehalten bezeichnet[1]. — In derselben Hs. wird Bl. 137 das dritte Quolibet Suttons als „Quolibet 3m Treveth“ aufgeführt und zwar von der Hand des Textes. Doch diese Zuteilung steht nicht nur in Widerspruch mit den beiden am Ende der Hs. angeführten Inhaltsverzeichnissen, sondern sie wird auch durch das Fehlen der oben für die Quolibet Trivets nachgewiesenen Eigentümlichkeiten ausgeschlossen. — Sehr auffallend ist, daß das einzige in einer Hs. der Kathedrale von Worcester Trivet zugeschriebene Quolibet als das „elfte“[2] bezeichnet wird.

Bei dieser Verschiedenheit der einschlägigen Angaben läßt sich vorerst die ursprüngliche Ordnung der Quolibet, wie mir scheint, nicht einwandfrei feststellen. Ich hielt es daher, um die Einreihung weiterer Aufklärungen zu erleichtern, für geraten, im Anhang die Quolibet in der Reihenfolge zu verzeichnen, in der sie sich in der Basler Hs. finden. Allerdings scheinen mir die Zitate an den Rändern der Quolibet Suttons und das wohl auch der Basler Hs. entnommene Torquemadas darauf hinzuweisen, daß das hier unten an fünfter Stelle verzeichnete Quolibet mit Recht die erste Stelle beansprucht. Ob hier eine Umstellung des in Frage kommenden Faszikels vorliegt, würde sich mit voller Sicherheit nur nach Auflösung des Einbandes der Hs. entscheiden lassen.

Wie ich eben erwähnte, enthält eine zweite, an unedierten Materialien reiche Hs. der Kathedrale von Worcester ein weiteres Quolibet Trivets, wenn ich den als Randnote dem Index der Hs. angefügten Namen richtig deute. Cod. F. 3[3] ist eine Pergament-Hs. von 267 Blättern in Folio, die im 14. Jahrhundert in England geschrieben ist. Sie enthält nach dem bekannten Quolibet des Skotus[4] unedierte Quolibet mehrerer Oxforder Theologen aus dem ersten und zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts, des Kikeley, des Oxforder Universitätskanzlers Heinrich Harclay, des Karmeliten Robert Walsingham, über welche später zu berichten ist, Bl. 166—180v ein Quolibet, das im Index von gleich alter Hand Trivet zugeschrieben wird.

[1] Bl. 64: „Explicit primum quodlibet disputatum Exonie.“

[2] Cod. Worc. F. 3 Bl. 166 beginnt dasselbe: „Proponebantur in disputatione XI de quolibet questiones XXVII.

[3] J. Kestel Floyer, *Catalogue of Mss. in the Chapter Library of Worcester Cathedral ed. by S. Graves Hamilton (Worcester Hist. Society)*, Oxford 1906, p. 2.

[4] Doch schließt die letzte, einundzwanzigste Quästion unvollständig mit den Worten „tertium membrum“. Der in den Drucken enthaltene Nachtrag aus der reportierten Quästion fehlt. Vgl. F. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus*, Franz. Stud. 10 (1923), 16—21.

Sind nun aber wirklich die in diesen beiden Hss. enthaltenen Quästionen Trivet zuzuweisen? Für die Basler Hs. liegen außer den in obigen Ausführungen enthaltenen Belegen[1] noch folgende vor. Der Verfasser beruft sich nicht nur auffallend häufig auf Boethius[2], sondern verweist wenigstens an einer Stelle auch auf seinen Kommentar zu dessen Schrift De consolatione philosophiae[3]. Der Autor dieses Kommentars muß also auch jenes Quolibet verfaßt haben. Nun ist aber Trivet vollauf als Verfasser des zitierten Kommentars nachgewiesen. — In zwei englischen Hss.[4] findet sich mit dem Namen Trivets eine Quästion, welche wir im fünften Quolibet als quaestio 13 in der Basler Hs. wiederfinden.

---

[1] Der Name Trivet von einer Hand des 14. Jahrh. in dem Inhaltsverzeichnis und in den Randglossen der Basler Hs.; s. EHRLE, *Thomas de Sutton* S. 8 f. Das Zitat Torquemadas s. oben S. 21, Anm. 4.

[2] Z. B. Bl. 3$^{v}$b, 6$^{v}$, 96.

[3] Im Quol. 1, q. 25: „utrum intellectus possibilis sit potentia activa vel passiva" heißt es B 9$^{v}$a nach Mitte: „Unde Philosophus 5 Metaphysic. diffiniens potentiam activam dicit sic: quod potentia activa, secundum quam dicimus agere in aliud secundum quod aliud; et actio prout distinguitur contra passionem diffinitur ab auctore Sex principiorum, quod ipsa est secundum quam in id, quod subicitur, agere dicimur." „Volt tamen quidam dicere, quod huiusmodi actiones sunt proprie actiones, non quia potentie, quibus huiusmodi actiones attribuuntur, agunt in aliud, sed quia agunt in se ipsas, reducendo se ipsas de potentia ad actum, quo, quantum mihi videtur, nihil absurdius potest dici, eo quod necessario concludetur, quia secundum hoc idem sit in potentia et in actu respectu eiusdem, quo admisso omnis philosophia destruetur et illud omni ratione carebit, quod beatus Augustinus tam in divinis quam in rebus creatis inconcussa veritate consistere reputat, scilicet nullam rem se ipsam gignere. Non sic [Nam si] aliquid [potest] reducere aliquid de potentia ad actum simile gignentem, vel formaliter, sicut homo hominem gignit, vel virtualiter sicut sol plantam gignit. Et si quidem reducat in actum substantialem, ut in predictis exemplis, patet erit generatio simpliciter; si vero ad actum accidentalem, erit generatio secundum quid, ut si lumen vel calor generet calorem, prout de generatione distinguit Philosophus in libro perigeneos (!). Si igitur idem reducit se ipsum de potentia ad actum, necessario generabit se ipsum, vel simpliciter vel secundum quid, quod nullo modo concedendum credo. Nec contra tales, qui principia interimunt, multum est insistendum." „Quod autem pro opinione ista adducitur, non facit pro eis, si diligentius eius intentio consideretur, prout alias in expositione eiusdem declaravi et nunc bene tango et dico, quod, ut superius dictum est, Boetius intendit ibi improbare opinionem Stoicorum . . ." Es war in der Tat im Vorhergehenden eine Stelle des Boethius De consolatione für die Gegner angeführt worden.

[4] Schon bei TANNER *l. c.* p. 713, nota p finden wir verzeichnet: „Quaestio determinata per magistrum Nicol. Trivet de ord. Praed.: An omnia sunt admittenda quae tradit ecclesia circa passionem Domini. Exstat ms. coll. Corp. Chr. n. 7 Cantabrigiae et ms. bibl. regia Westmon. 6. B. XI. 13." In der Tat findet sich die Quästion in M. RHODES JAMES, *A descriptive catalogue of the Mss. of Corpus Christi College in Cambridge*, Cambridge II (1911), 85 in cod. 298, jedoch von einer Hand des 16. Jahrh. („in Parkerian Hand"). S. unten Anhang.

Daß übrigens die verschiedenen Quolibet und die „Quaestiones ordinariae“ der Basler Hs. einen und denselben Verfasser haben, beweist auch die Tatsache, daß in einzelnen Quästionen auf Quästionen anderer Quolibet und auf „Quaestiones ordinariae“ verwiesen wird und daß sich alle diese Hinweise in den in der besagten Hs. und hier unten Trivet zugeschriebenen Quästionen bewahrheiten[1].

[1] In Quol. 1, q. 4: „utrum esse actualis existentie addat rem aliquam super essentiam creature“ heißt es B 2ᵛa Mitte: „Quia veritatem questionis istius, quam alias reputavi et adhuc reputo, in questionibus ordinariis, prout earum exigebat materia, declaravi; sufficiat ad presens aliqua de ibidem dictis repetere et pauca addicere, ut plenior pateat solutio. Ad formam questionis dico igitur, quod ista tria nomina: quidditas, essentia et natura unam et eamdem rem significant. Secundum enim quod ipsa res nata exprimi per actum intellectus, vocatur quidditas. Quidditas enim rei per diffinitionem, que est actus intellectus exprimitur. Per diffinitionem enim rei respondetur perfecte ad questionem factam. Natura vero est nomen eiusdem rei, secundum quod nata est existere extra intellectum . . . Essentia vero nominat eamdem rem per indifferentiam quamdam ad utrumque. Dicitur enim essentia solum secundum quod per eam et in ea res habet esse . . .“ Hier wird auf die dritte der im Anhang verzeichneten „quaestiones ordinariae“ verwiesen. Im Quol. 1, q. 25: „utrum intellectus possibilis sit potentia activa vel passiva“ lesen wir B 9b: „Dicendum quod natura intellectus plurimum nobis occulta est, cuius signum est multiplicitas errorum et varietas opinionum circa ipsam. Antiqui enim Stoyci ponebant intellectum pati (?) sic, scilicet quod immediate pateretur ab exterioribus rebus, nullo activo interiori existente sicut sensus; quia non ponebant differentiam inter sensum et intellectum. Et hanc opinionem tangit Boethius et eam improbat in [de] Consolatione 4, de qua magis patebit infra. Fuerunt autem alii ponentes intellectum omnino activum ita vere agere in intelligibile sicud ignis in suum combustibile; et istam opinionem nititur asserere quidam dictus Clemens in libello, qui intytulatur in [*l.* de] regulis vel in [*l.* de] principiis theologie. Sed si ista opinio vera sit, tunc necesse esset, intelligibile, quandocunque intelligeretur, alterari recipiendo passive ab intellectu, quod patet evidenter falsum. Unde Aristoteles videns actum intelligendi esse perfectionem intelligitur (*l.* intellectus); quod autem perficitur aliquo modo, prius erat potentia perfectibile. Nichil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod activum. Nullum autem corpus potest esse proportionale activum respectu intellectus, ut probat Augustinus . . .“ „Ideo posuit ipse (i. e. Aristoteles) ipsam naturam intellectus distingui in duo, quorum unum esset activum, quo esset omnia facere, et aliud materiale (?) passivum, quo esset omnia fieri. Illud autem activum vocamus intellectum agentem; passivum vero intellectum possibilem esse potentiam passivam secundum intentionem Philosophi, quam diversi diversimode salvare conantur. Quidam enim dicunt intellectum esse potentiam passivam respectu primi actus simpliciter, qui est recipere; sed respectu posterioris esse potentiam activam, et hoc dicunt esse de intentione Boethii 5 de Consolatione . . .“ B 9ᵛa unten: „Videtur igitur magis dicendum cum aliis, quod intellectus possibilis sit potentia passiva non solum respectu primi actus, sed etiam posteriorum respectu, non tamen (?) sit potentia quod nullo modo sit actus; cum sit quedam forma et qualitas anime, sicut diaphaneitas actu lucida est potentia passiva respectu specierum omnium colorum, cum tamen sit quedam forma et actus accidentalis respectu aeris. Et

Auch für das Quolibet der Worcester-Hs. läßt sich der Echtheitsbeweis erbringen. Schon der Hinweis auf Trivet in dem mit der Hs. gleichzeitigen Inhaltsverzeichnis bietet eine starke Präsumptio. Ferner erweist sich der Verfasser recht klar als Mitglied des Dominikanerordens. In der Frage: Utrum omnia contenta in regula beati Augustini cadant sub precepto erwähnt er neben dem Kommentar des Hugo von Sankt Viktor auch jenen des Humbert von Romans [1], der eine Erklärung der in seinem Orden angenommenen Regel des hl. Augustin verfaßte. Weiterhin macht er besonders darauf aufmerksam, inwiefern im Dominikanerorden die Übertretung der Regel eine Sünde sei [2].

sic est de multis aliis, ut in quadam questione de quolibet, 1. quolibet, q. 9 est alias diffusius declaratum . . ." B 9$^{v}$b oben: „Dico intellectum possibilem esse formam et actum respectu essentie; esse tamen potentiam passivam respectu omnium operationum suarum, tam priorum quam posteriorum, nisi forte in quantum movet voluntatem; sed de hoc non spectat ad presentem questionem." In der Tat lautet die neunte Quästion des nach unserer Zählung fünften, aber nach der Schlußbemerkung der Basler Hs. ersten Quolibet: „utrum essentia divina possit supplere vicem forme quantum ad hoc quod est potentiam passivam perficere." Etwas weniger sicher nachweisbar sind zwei Zitate in der q. 5 und 6 des dritten Quolibet. In der q. 5: „utrum creature habuerunt aliquod esse extra intellectum divinum" heißt es B 29a unten: „Solutio istius questionis potest sufficienter patere ex aliis questionibus, quas alias declaravimus." Hier käme die q. 1 der „quaestiones ordinarie": „utrum inter Deum intelligentem et res ab eo intellectas fuerit mutua relatio ab eterno" in Frage. In der q. 6: „utrum ratio relationis in relato sit ratio dependentia[m] determinandi sui correlati" lesen wir B 29b unten: „propter quasdam conditiones reales ipsam habitudinem determinantes, sicut in quibusdam aliis questionibus declaratum est." Dieser Hinweis bleibt bei der Menge der einschlägigen Fragen unbestimmbar. In Quol. 4, q. 15: „utrum nostro intellectui obiectum adequatum sit quidditas rei materialis" finden wir B 41$^{v}$b: „Dicendum tamen ad questionem quod omne id, quod est demonstrabile, possit intelligi sine fide; Deum autem esse principium primum productivum rerum possit demonstrari, scilicet (?) demonstratione quia, que sumuntur ab effectu, sicut in prima questione ordinaria declaravimus, manifestum est, quod Deum esse primum principium productivum rerum potest intelligi absque fide." Hier ist offenbar die unter den „Quaestiones ordinariae" an zweiter Stelle folgende Quästion gemeint: „utrum possit demonstrari, Deum esse causam rerum efficientem."

[1] Cod. F. 3, Bl. 175$^{v}$: „Istud videtur consonum expositioni magistri Hugonis de Sancto Victore . . . Est adhuc alia expositio, quam ponit magister Umbertus, qui fuit Parisius solempnis doctor in decretis, postea ingressus ordinem predicatorum magister ordinis predicatorum factus est."

[2] L. c. Bl. 176: „Aliqui eciam religiosi adhuc cautius profitentur, quia nec regulam nec vivere secundum regulam, sed solum profitentur prelato obedientiam secundum regulam et ideo eorum professioni non contrariatur, nisi quod est contra preceptum regule. Transgressio vero aliorum obligat tantum ad veniale, in ordine vero predicatorum nec ad veniale nec omittendo penam, ad quam se obligant, si ista non observant." Es ist hier wohl zu beachten, daß der Predigerorden der einzige ist, welcher ausdrücklich genannt wird, und daß er gerade am Ende steht.

Ein ziemlich deutlicher Verweis auf eine Frage der Basler Hs. liegt vor in der Quästion: Utrum intencio formarum [accidentalium] fiat per aliquid novum additum [1]. Entscheidend aber dürfte die Behandlung der Frage nach dem Unterschiede von Wesenheit und Dasein ins Gewicht fallen. Der Verfasser leugnet einen realen Unterschied in dem Sinn, wie er von mehreren Thomisten seinerzeit gemacht wurde; in einem anderen Sinn nimmt er ihn an [2]. Hierbei nun verweist er so deutlich auf eine frühere Quästion, daß jeder Zweifel ausgeschlossen scheint [3].

---

[1] In ihr heißt es Bl. 179v: „Sed tamen sicud alias tractando istam questionem dixi, probabilius michi videtur dicendum, quod sit continue alia et alia forma." In der Basler Hs. haben wir im zweiten Quolibet die Quaestio 13 [Bl. 16v]: „Utrum forma accidentalis suscipiat magis et minus per essentiam." Ein Vergleich der beiden Fragen konnte leider zur Zeit nicht mehr vorgenommen werden.

[2] Bl. 167v: „Ideo dicunt alii, quod esse differt realiter ab essentia non per aliquid, quod inportat directe vel indirecte, quod sit extra genus substantie [gemeint ist die Relation, wie aus dem Vorhergehenden klar hervorgeht], sed dicit quandam rem spectantem ad genus substantie, quod veram compositionem realem facit cum essentia, sicud materia cum forma. Sed huic opinioni obstat primo quod tactum est opponendo secundum philosophum 4 metaphisice, quia ibi probat, quod ens non predicat aliquid additum, quia idem est homo et ens homo. Nec potest dici, quod loquitur ibidem de esse essentie, non de esse accidentis existentie. Ipse enim probat, quod ens non dicit aliquid additum per hoc, quod eadem generatione generatur homo et ens homo. Constat autem, quod terminus generationis est ens secundum esse actuale." Loquitur ergo de ente, quod inportat esse actuale. Nach diesem klassischen Argument aller damaligen Gegner des realen Unterschiedes führt er einen zweiten Beweis an und sagt dann zustimmend: „et ideo visum est michi aliter dicendum esse de eo, quod importatur per esse." Der Verfasser findet den realen Unterschied darin, daß „esse" das ganze Subjekt mitsamt den Akzidentien bezeichne, während „essentia" nur von der Natur, insofern dieselbe vom Verstande erfaßt sei, ausgesagt werde. „Tercio modo [differunt aliqua realiter], quando aliqua significant unam et eandem rem, tamen ex modo significandi unum concernit et connotat rem aliquam, quam omnino non concernit aliud, et sic differunt album et albedo. Album enim, licet qualitatem significet sicut [in] albedo, tamen album concernit subiectum, ratione cuius differt realiter ab albedine, et isto modo differunt ab invicem esse et essentia . . . Patet quod in homine et etiam in omni creatura esse non solum essentiam significat, sed etiam accidentia, quibus existit, concernit, ratione quorum in omni eo, quod est citra Deum, realiter differt ab essentia et ratione horum facit realem composicionem in omni eo, quod est compositum ex actu et potencia."

[3] Bl. 167v: Respondeo dicendum, quod ista questio alias a me fuit determinata. Ut videtur michi, aliud dicendum quam dixi tunc et ab ista brevibus replico. In der Tat hat Trivet früher eine etwas verschiedene Ansicht vertreten. In der Quaestio der Basler Hs. Bl. 49v—50v verteidigt er, daß das esse in erster Linie nichts anderes als die Wesenheit bezeichne, daß es aber in zweiter Linie eine Relation zu dem seine Dauer in der Zeit messenden Instans mitbezeichne. „Evidenter patet quod esse actualis existentie inportat alligationem et applicationem ad presentiam mensurantis instantis rem secundum

## 4. Geistes- und Lehrrichtung.

Zur Beurteilung der Geistesrichtung Trivets dürfen wir unsern Blick nicht auf dessen Quolibet und seinen Sentenzenkommentar bannen, hierfür war die oben gebotene Übersicht über seine nichtscholastischen Schriften unerläßlich. Es vereinigt eben dieser Oxforder Lehrer in seiner eigentümlichen

---

presenciam durationis. Die enge Verbindung der beiden Fragen, die jedoch keineswegs einer einfachen Herübernahme gleichkommt, mag durch einige kurze Nebeneinanderstellungen veranschaulicht werden.

| | |
|---|---|
| B. Bl. 50: Unde sicut album, quoad id quod principaliter significat omnino est idem quod albedo, quia dicit philosophus in predicamentis, quod album solam qualitatem significat, tamen album non predicatur de albedine, immo multa dicuntur de uno que non dicuntur de alio propter id quod album concernit, et quia secundario significat. Sic utique est de essentia et esse. Sic ergo patet, quomodo se habet ad essentiam scilicet sicut idem realiter quantum ad id, quod significat principaliter et intrinsece, sed differt ratione illius, quod concernit et significat quodammodo secundario et extrinsece. | W. Bl. 167 v: aliqua significant unam et eandem rem, tamen ex modo significandi unum concernit et connotat rem aliam, quam omnino non concernit aliud et sic differunt album et albedo. Album enim licet qualitatem significet sicut albedo, tamen album concernit subiectum, ratione cuius differt realiter ab albedine et isto modo differunt ab invicem esse et essentia, quamvis non omnino sit simile. |
| B. Bl. 50: esse essentie dicitur illud esse, quod attribuitur rei per differentiam ad esse fictum. Unde per illud esse distinguitur rosa et chymera, quorum neutrum habet esse existentie. | W. Bl. 167 v: Aliqua dicuntur differre realiter . . . alio modo, quia unum significat rem et aliud vel fictionem vel nichil, sicut homo differt realiter a chimera vel nichilo. |
| B. Bl. 50: quia in omni re citra primum [principium] differt re ipsa duratio ab essentia ideo est: actualis existentia ratione illius, quod extrinsece concernit, differt realiter ab essentia. Quod enim esse quoad illud, quod intrinsece significat, non differat realiter ab essentia in alico vult venerabilis doctor frater Thomas de Aquino in scripto super primum librum sentenciarum distinccione 8. | W. Bl. 167 v: racione quorum [accidencium] in omni eo, quod est citra Deum realiter differt [esse] ab essentia et ratione horum facit realem compositionem . . . Esse enim non addit ad essentiam ratione istius, quod directe significat, sed ratione istius, quod concernit, et ratione eius erit realis compositio. |

Die Ähnlichkeit ist bei aller Abweichung, die sich durch den verschiedenen Standpunkt ergibt, so groß, daß man wohl notwendig auf den gleichen Verfasser schließen muß. Zugleich bieten die Texte ein Beispiel dafür, wieviel Vorsicht erforderlich ist, um Anhänger und Gegner der realen Unterscheidung bei den älteren Thomisten richtig einzuordnen. Über Verteidiger und Gegner dieser Ansicht in der älteren Schule des hl. Thomas vgl. M. Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker* in: Sitzungsber. der Bayer. Ak. d. Wiss. 1921, 3. Abh., S. 24 f.; F. Pelster, *Thomas von Sutton* in: Zeitschr. f. kath. Theol. 46 (1922), 373, A. 2.

Geistesart neben der zünftigen scholastischen Spekulation fast alle jene Strömungen und Richtungen, auf welche Baeumker in geistreicher Darlegung hingewiesen hat[1]. In der Tat, die mittelalterliche Scholastik ist nicht so einförmig, nicht so monoton, wie es im ersten Augenblick scheinen könnte. Als weiteren Beweis stellt sich uns Trivet dar. Es zeigt sich ja in ihm neben der unverfälschten und begeisterten, aristotelisch-thomistischen Spekulation ein ausgesprochener Zug zum positiven Wissen: zu der geschichtlichen und chronologischen Forschung, zu klassischen und philologischen Studien, zu den Naturwissenschaften. Alle Tendenzen, welche uns in Bernard Silvestris, Johann von Salisbury, Alanus von Lille, Honorius von Autun, Hugo von St. Victor, in Alfred Sareshel, Robert Grosseteste, Roger Bacon, dem s. Albert dem Großen, Dietrich von Freiberg, in Vinzenz von Beauvais, Bartholomäus von Glanvilla, Heinrich von Herford vereinzelt nachgewiesen wurden, finden wir in der enzyklopädischen Geistesart Trivets vereinigt. — Der Geschichte und Chronologie widmete Trivet seine Annalen und die Schrift „De computo Hebraeorum", ja selbst in seinen Quolibet finden wir noch eine interessante Untersuchung über Zeitfolge der sich in den Leidenstagen des Heilandes zusammendrängenden Ereignisse[2]. In der Geschichte des mittelalterlichen Klassizismus sollten die Erläuterungen Trivets zu Seneca, Boethius, zu Augustins De civitate Dei wenigstens Erwähnung finden. Allerdings greift er, wie die andern vor der Renaissance-Bewegung liegenden mittelalterlichen „Humanisten" mehr nach dem Bunten und Grellen, als nach dem wahren Gold des Klassizismus und es interessieren ihn mehr die gesuchten und fremdartigen Ausdrücke und Wendungen als die durchsichtige Klarheit, edle Einfachheit und wuchtige Kraft verbindende Sprache der wahren Klassiker. Bei der Astronomie war er gleichfalls mit Leib und Seele, wie uns die einschlägigen Schriften „De astronomia" und die „Canones" sowie einige Quästionen seiner Quolibet[3] zeigen. Auch sonst läßt er seine Neugierde über das philosophische und theologische Gebiet hinausschweifen. So interessieren ihn im Psalmenkommentar die bei den Hebräern gebräuchlichen Musikinstrumente so sehr, daß

[1] *Die Stellung des Alfred von Sareshel und seiner Schrift* „De motu cordis" *in der Wissenschaft des beginnenden 13. Jahrh.* in: Sitzungsber. der Bayer. Ak. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Kl. 1913, Abh. 9, S. 10 ff.

[2] Quol. 5, q. 13: „utrum omnia sint admittenda, quae tradit ecclesia circa passionem Christi."

[3] Quol. 2, q. 8: „utrum planete moveantur secundum epiciclos"; Quol. 3, q. 23: „utrum orbis deferens corpus solis sit ecentricus vel concentricus"; vgl. Quol. 1, q. 2; Quol. 2, q. 7, 17; Quol. 3, q. 24; Quol. 4, q. 20.

er Abbildungen derselben seinem Texte einfügt, wie er uns auch in der Erklärung der Tragödien Senecas eine naive Darstellung seiner Auffassung des antiken Theaters mit seinen „chori", seinem „populus expectans", seinem „poeta", seinen „furiae" vorführt.

Prüfen wir die oben verzeichneten, über die Grenzen der scholastischen Spekulation hinausgehenden Autoren, so finden wir unter ihnen außer dem sel. Albert wohl keinen, der nach Bedarf seinen Geist so voll und ganz aus dem vergnüglichen Gebiet positiver Forschung auf die strenge Geistesarbeit der schulgerechten Spekulation konzentrieren konnte, und auf beiden Gebieten so ganz bei der Sache war. In seinen scholastischen Schriften ist eben Trivet so scholastisch, wie der exklusivste Scholastiker es nur sein konnte.

Wollen wir nun seine Stellung innerhalb der Scholastik kennzeichnen, so brauchen wir nur an die Ordensschule zu erinnern, der er entstammte und angehörte. Als Dominikaner erweist er sich, da er von einer von ihm selbst nicht geteilten Ansicht des hl. Raimund de Peñafort sagt: „erat opinio venerabilis patris nostri fratris Reymundi"[1]. Der Überlieferung seines Ordens folgend führt er den hl. Thomas gewöhnlich mit derselben ehrfurchtsvollen Wendung an, welche wir bereits aus Thomas de Sutton und aus den Beschlüssen der Generalkapitel[2] kennen. Thomas ist ihm immer der „venerabilis doctor frater Thomas de Aquino"[3], eine Ausdrucksweise, welche uns auch lehrt, daß diese Quolibet vor der Heiligsprechung des englischen Lehrers (1323) anzusetzen sind. Mehr als diese Zitate verspricht uns eine Ausführung Trivets zur genaueren Datierung seiner Quolibet, wie

---

[1] Quol. 5, q. 23, B 62ᵛ a oben: „Et hoc [sic in corporalibus cum excommunicato communicantem peccare mortaliter] erat opinio venerabilis patris nostri fratris Reymundi, ut patet in Summa, quam fecit de casibus. Iste erat multum expertus in iure, unde ad preceptum domini Gregorii noni compilavit quinque libros decretalium. Sed quia hoc durum videtur, quia tunc ex uno levi verbo incurreret aliquis peccatum mortale; ideo dicunt alii modificando istud, scilicet quod communicando in mere corporalibus non peccat mortaliter, sed tantum in divinis . . . Istam partem tenent venerabiles doctores frater Thomas de Aquino et frater Petrus de Tarentesia, qui postea fuit papa Innocentius sextus [quintus]." Vgl. oben S. 27.

[2] F. EHRLE, *Thomas de Sutton* S. 437 f.

[3] Quol. 1, q. 34, B 11 b Mitte: „Et ideo simpliciter teneo, quod non sunt eadem accidentia secundum numerum, sed secundum speciem in generato et corrupto. Et hoc sentit venerabilis doctor frater Thomas de Aquino, exponens illud Philosophi 1° de Generatione, quod in habentibus simbolum facilior est transmutatio, dicit quod hoc non est quia simbola qualitas sit eadem numero in generato et corrupto, sed similis, propter quam non fuit repugnantia in agendo et patiendo." Quol. 5, q. 5, B 54ᵛ b Mitte: „venerabilis doctor frater Thomas de Aquino".

sie uns auch einen weiteren Beitrag zur Bestimmung von dessen Lehrrichtung liefert. Bei Beantwortung der Frage, ob Gott in einem Wesen zwei Wesensformen erschaffen könne, sagt er, daß gemäß den Prinzipien der aristotelischen Philosophie und der Ansicht vieler rechtgläubiger Lehrer dies zu verneinen wäre. Aber da es ungeziemend wäre, einen aristotelischen Lehrsatz der Entscheidung des zuständigen Prälaten vorzuziehen, so müsse die Möglichkeit einer Mehrheit von Wesensformen in einer Materie zugegeben werden. Was sodann die Lösung der gegen diese Möglichkeit vorgebrachten Einwendungen betreffe, so halte er, da sich der Erzbischof hierüber nicht geäußert habe, es nicht für geraten, die Lösung derselben zu versuchen. So werde am besten jede Gefahr, von dessen Anschauungen abzuirren, vermieden[1].

Diese mit einem gewissen spöttischen Unterton vorgetragene Antwort verweist unser Quolibet in eine Zeit, in der sich die Oxforder Lehrer noch unzweifelhaft durch die Lehrentscheidungen Kilwardbys und Peckhams[2] von 1277 und 1286 gebunden fühlten; doch möchte ich hieraus nicht ohne weiteres folgern, daß es noch zu Lebzeiten Peckhams, also vor 8. Dezember 1292 vorgetragen wurde. Allerdings lehrt uns Robert de Primadizzi († 1308)[3], daß es zu seiner Zeit in betreff einer ganz ähnlichen Verurteilung des Bischofs Stephan Tempier von Paris von 1277 als zweifelhaft galt, ob dieselbe nach dem Tode des betreffenden Prälaten weiterhin in Kraft bleibe, falls sie vom Nachfolger desselben nicht bestätigt werde. Vor einer Bestätigung der Verurteilung Peckhams durch dessen nächste Nachfolger Robert Winchelsea (1293—1313) oder Walter Reynolds (1313—1327) ist nichts bekannt. In Paris hob Bischof Stephan de Bourret 1325, 14. Februar, die Sentenz Tempiers, insofern sie den hl. Thomas

[1] Im Quol. 5, q. 6: „utrum virtute divina possibile sit, materiam sine forma per instans temporis, vel duas formas substantiales simul esse in eadem“, lesen wir B 55$^{v}$ b oben: „Dico, quod si debeo sequi principia Phylosophi et doctrinam eius et multorum katholicorum, qui non reputant in hoc errare, non video quomodo Deus possit in una et eadem materia facere plures formas substantiales.“ Weiter unten B 56 a Mitte heißt es: „Tamen quia doctrinam Philosophi non decet preponere doctrine cuiuscunque prelati catholici, ideo supposito secundum sententiam archiepiscopi, quod in homine sint plures forme substantiales, dico quod Deus potest facere plures formas substantiales in eadem materia. De predictis inconvenientibus dicendum, quod vel non sic consensit sententia hoc [ob inconvenientia hec] esse in sententia, vel forte scivit modum (?) ponendi plures formas in eodem, per quem dicta inconvenientia vitari poterunt; sed quia modum illum in sententia sua non expressit, nec ego exprimo, ne forte ab intentione sua deficiam.“

[2] Denifle-Châtelain, *Chartular.* I, 558 f., n. 474.

[3] Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas* in: Zeitschr. f. kath. Theologie 37 (1913), 296.

betraf, auf[1]. Dies geschah in Canterbury in bezug auf die Lehrentscheidungen von 1277 u. 86 allem Anscheine nach nicht; gleichwohl dürften sie in bezug auf die Lehrsätze des hl. Thomas nach dessen Heiligsprechung kaum mehr aufrecht gehalten worden sein[2]. Es dürfte also dieses Quolibet geraume Zeit vor 1323 anzusetzen sein. Andererseits gehört die q. 28 des zweiten Quolibet nach 1304, da in ihr eine Dekretale Benedikts XI. zitiert wird[3].

Auch die q. 4 des dritten Quolibet, welche außerdem unter andern Gesichtspunkten besondere Beachtung verdient, kann nicht vor 1305, ja wahrscheinlich erst nach 1307 entstanden sein. In ihr nimmt Trivet Stellung zu dem von dem Pariser Dominikaner Johann von Paris[4] vorgetragenen, völlig verfehlten Erklärungsversuch der Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut des Heilandes in der hl. Eucharistie. In Johann, einem beweglichen Geist, der gern zu den Tagesfragen seine Ansicht vortrug, beobachten wir, soviel ich sehe, zuerst das Wehen jenes Geistes, der nur zu bald eine Reihe nach außen hin leitender Lehrer seines Ordens, wie Durandus de Sancto Porciano, Robert Holkot, in freiere und dem hl. Thomas ferner liegende Bahnen lenkte[5].

---

[1] DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium univ. Paris.* II, 280, n. 838.

[2] F. EHRLE in: Stimmen aus Maria Laach 18 (1879), 314.

[3] „Inter cunctas" vom 17. Febr. 1304 in A. BRÉMOND, *Bullarium ord. Praed.*, Romae, II (1730), 88.

[4] Über ihn QUÉTIF-ECHARD *l. c.* I, 500 ff.; *Histoire littéraire de France* XXV (1869), 244—270 (F. Lazard); DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium univ. Paris.* II (1891), 120, n. 656; 46, n. 102; DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, Paris, I (1724), 264—7; R. SCHOLZ, *Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (U. STUTZ, *Kirchenrechtl. Abhandl.* 6/8), Stuttgart, 1903, S. 275—333; DENIFLE im *Archiv* II, 212, 226; *Continuatio Guil. de Nangis ed. Géraud* (Soc. de l'hist. de France) I, 347; *Memoriale Joan. de S. Victore* in: *Recueil des hist. des Gaules* XXI, 645; *Continuatio Girardi de Fracheto l. c.* XXI, 25. Vgl. jetzt besonders M. GRABMANN, *Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr.* in: Sitzungsber. der Bayer. Ak. der Wiss., Philos.-phil. und hist. Kl., 1922, 3. Abhandl.

[5] Dem entsprechend sind auf den General- und Provinzialkapiteln jener Zeit die Klagen über den Niedergang der Studien — „lapsus studii et scientiae", wie sich das Generalkapitel von Bologna 1315 ausdrückt — häufig und es wiederholen sich die auf Eindämmung der freieren Geister abzielenden Mahnungen. So verordnete das genannte Generalkapitel: „Item magister studentium et referet magistro ordinis . . . si docuerint [lectores] contra communem doctrinam Thome aut contra communes opiniones ecclesie, tangentes articulos fidei, bonos mores vel ecclesie sacramenta, aut si contra ista aut aliquid istorum adduxerint rationes, quas dimiserint insolutas." B. REICHERT, *Monum. ord. Praed. IV: Acta capit. gen.* II, Romae 1899, p. 81. Dieselbe Richtung verfolgt ein Dekret des Prov.-Kapitels von Orthez von 1316: „Cum quidam tractatus et scripta seu reportationes theologie a fratribus nostri ordinis compilati, nondum examinati, fratres a communi et salubri doctrina retrahant et possent dare saltem simpli-

Johann hatte kurz nach der Erlangung der theologischen Doktorwürde (1304)[1] in betreff des hl. Altarssakramentes, wie er glaubte, zur Umgehung einiger Schwierigkeiten des Transsubstantiationsbegriffes folgende Erklärung vorgeschlagen. Nach der Wandlung verharrt in der hl. Eucharistie neben dem Leib des Herrn die Natur des Brotes (paneitas), doch verliert dieselbe ihre eigene Subsistenz und existiert nur in der Subsistenz der gottmenschlichen Natur Christi, ähnlich wie dessen menschliche Natur ohne eigene Subsistenz von der göttlichen Subsistenz getragen wird. Er dachte, wie Christus durch die Aufnahme der menschlichen Natur in seine göttliche Subsistenz Mensch wird, so wird er durch die Aufnahme der Brotnatur in seine göttliche Subsistenz im allerheiligsten Sakrament Brot[2].

---

cibus occasionem errandi; iuxta id quod circa huiusmodi est nobis impositum per Capitulum generale, inhibemus districte lectoribus et sublectoribus universis, quod nullam conclusionem aliquam doctrine communi oppositam in scholis audeant asserere vel docere. Et ut istud melius observetur, volumus et imponimus, quod cum dictis, scriptis et quolibet [*cod. Tol.; cod. Par.* questionibus] doctorum venerabilium fratrum Thome et Alberti et domini Petri de Tarantasia suas legant et continuent lectiones. Qui autem contrarium fecisse fuerint deprehensi, statim cum provinciale [capitulum] constiterit, per ipsum a suis officiis absolvantur et nichilominus penis aliis acrius puniantur.“ In cod. 490, f. 424 der Toulouser Stadtbibliothek, in cod. 229 des Musée Calvet in Avignon, in cod. 5487 der Nationalbibliothek von Paris, spätere Abschrift aus ihm ebendas. cod. 17189, f. 650, gedruckt in Ch. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs,* Paris 1884, p. 111; vgl. L. Delisle, *Bernard Gui* in: *Notices et extraits des mss.,* Paris, XXVII, 2e part. (1879), 329—341. Allerdings ist zu beachten, daß diese Einwirkung von seiten des Ordens durch Hindernisse so gut wie aufgehoben wurde. So trat Johann von Paris nach der „Determinatio fratris Johannis de Parisiis quando habuit vesperias suas“ (Paris N. B. 14889 [S. Victor 565], f. 38v, *Hist. litter. de France* XXV, 248; Denifle-Chatelain *l. c.* II, 46, n. 569, not. 2), d. h. nach der Rede seines Promotors 1304 bei der Erlangung der theol. Doktorwürde, als bereits gefeierter Artistenlehrer in den Orden und ist daher vielleicht mit dem 1290 erwähnten Kandidaten des Artisten-Magisteriums identisch (Denifle-Chatelain *l. c.* II, 46, n. 569); anderseits veröffentlichte er bereits 1300 als Dominikaner-Theologe seine Schrift „De Antichristo“ (*Histoire litter. de France* XXV, 254). Hieraus ist ersichtlich, wie wenig Johanns Bildungsgang durch die Statuten des Dominikanerordens beeinflußt wurde. — Etwas Ähnliches läßt sich für die literarische Tätigkeit Durands de Saint Pourçain feststellen. Er wurde bereits im ersten Jahr nach der Erlangung der Doktorwürde (1312) als „magister sacri palatii“ an die päpstliche Kurie berufen und 1317 auf den bischöflichen Stuhl von Limoux erhoben (Denifle, *Archiv* II, 214). Hiermit war er fast völlig der Botmäßigkeit seines Ordens entrückt.

[1] Denifle-Chatelain *l. c.* II, 120, n. 656.

[2] Treffend faßt Herveus Johanns Lehre in folgenden Sätzen zusammen: „Quidam dicunt, quod corpus Christi non est in altari per conversionem panis in ipsum, sed magis per assumptionem paneitatis ad suppositum divinum, ita quod, sicut Filius Dei assumpsit humanam naturam, ita assumpsit paneitatem; et propter unitatem suppositi, sicut verum est, quod Deus est homo et homo

Mit Aufwand von ziemlicher Gelehrsamkeit suchte Johann diesen unhaltbaren Erklärungsversuch zu stützen. Doch erregte derselbe an der bischöflichen Kurie von Paris solchen Anstoß, daß Bischof Wilhelm Baufet (17. Januar 1305—30. Dezember 1319) auf Grund eines Gutachtens mehreren Theologen und Kanonisten die Ansicht proskribierte[1], worauf Johann, wie es sein Recht war, an den Papst appellierte. Doch starb er bereits am 22. September 1306 in Bordeaux, wo sich damals Klemens V. mit der Kurie aufhielt[2].

Selbst seine Ordensbrüder gaben Johanns Ansicht sofort preis und bekämpften sie, wenn auch teilweise in schonender Form. So sagt von ihr bereits Herveus Natalis in seinem Sentenzenkommentar: „videtur falsa et erronea“[3], er führt dann aber die entgegenstehende Ansicht nur mit den Worten ein: „est alia opinio communior et verior“[4]. Durandus urteilt: „hec opinio deficit in duobus“[5] und folgert daraus: „dicendum ergo est aliter“[6]. Weiter unten[7] hebt er jedoch scharf hervor, daß er Johanns Erklärungsversuch nur durch die gegenwärtige, von Gott beliebte Heilsordnung ausgeschlossen halte, daß er dagegen der Ansicht sei, es habe, absolut gesprochen, Christus in der von Johann gewollten Weise gegenwärtig sein können. — Schärfer und entschiedener verurteilt Petrus de Palude diese Ansicht. „Hec opinio non valet nec in se nec in motivis. In se quidem apparet falsa“[8]. In dem sehr knapp gefaßten Kommentar Roberts Holkot wird die Kontroverse nicht berührt.

Die bisher zum Druck gelangten Franziskanerlehrer jener Zeit zeigten weniger Interesse für diese verfehlte Theorie. Franz de Maironis[9] erwähnt in seinem Sentenzenkommentar den „error Paneistarum“, aber er versteht darunter eine Irrlehre, gegen

---

est Deus, ita verum est tunc, quod Deus est panis et panis est Deus.“ Hervei Natalis, *Comment. in ll. Sent.*, Parisiis 1647, p. 347, in 4m, d. 10, q. 1, a. 1. — Die „Determinatio fratris Ioannis Parisiensis Praedicatoris de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia“ findet sich in der Pariser Nationalbibliothek cod. 14889 (s. Victor 428), ff. 70—72 und wurde mit obigem Titel gedruckt von Alix. Londini, typis Ioannis Cailloüe, 1684, 8°, Einleitung 1 S., Text 112 S.

[1] *Continuatio Guil. de Nangis ed. Géraud* I, 347.

[2] Clemens hielt sich 1306 vom 11. Mai bis Ende Oktober in Bordeaux auf, s. *Regestum Clementis V ed. Mon. ord. S. B.*, Romae I, 1885 und F. Lacoste, *Étude sur Clement V*, Bordeaux 1896, p. 57 ff.

[3] *L. c.* in 4m Sent. d. 10, q. 1, a. 1, p. 347. [4] *L. c.* p. 348.

[5] *Comment. in ll. Sent.* ed. Venetiis 1586, in 4m, d. 10, q. 1, f. 314v, n. 15.

[6] *L. c.* f. 315v, n. 27. [7] *L. c.* d. 11, q. 1, f. 318, n. 11, cf. n. 9.

[8] *Comment. in 3m et 4m Sent.* ed. Venetiis per Bonetum Locatellum, 1493, in 4m, d. 11, q. 2, circa 2m, ff. 46v, 47.

[9] *Comment. in 4 ll. Sent.* ed. Lugduni 1518, in 4m, q. 3.

welche bereits Hugo a S. Victore eine Abhandlung schrieb („contra istud Hugo [a S. Victore] fecit libellum“ [1]. Allerdings wird etwas weiter unten bei der Erwähnung dieses Irrtums am Rande, also wahrscheinlich nur vom Herausgeber oder von einem Benutzer der der Ausgabe zugrunde liegenden Hs. als Vertreter desselben „Jo[annes] Paris[iensis]“ genannt [2]. Petrus Aureolus erwähnt nur flüchtig den „modus de impanatione, qui expresse est contra Innocentium [III]“ [3]. Dagegen behandelt der noch wenig beachtete Johann de Bassolis die Ansicht Johanns ganz im Sinne des Durandus [4].

Von andern Lehrern legt der Karmelit Johann Bachon die These Johanns und ihre Begründung mit ziemlicher Weitläufigkeit dar, erklärt sich aber entschieden „contra illorum errorem, qui posuerunt panem manere in altari, inter quos fuit noviter Joannes de Parisius ... Sed contrarium determinatur ab ecclesia“ [5].

Auch Thomas von Straßburg, der spätere General der Augustinereremiten († 1357), beschäftigt sich ziemlich eingehend mit der von Johannes vertretenen Lehre [6]. Zunächst setzt er auseinander, wie bereits der „doctor communis“ (der hl. Thomas von Aquin) diese Ansicht als ungeziemend, unmöglich und häretisch verworfen [7]. Indessen ist er nicht damit einverstanden, daß die vom Aquinaten vorgebrachten Gründe die Lehre als häretisch erweisen. Diese Zensur folge allein aus dem vierten Lateran-

---

[1] *Comment. in 4 ll. Sent.* ed. Venetiis 1507, in 4$^m$, d. 8, q. 1, ad 19, f. 10$^v$.

[2] *L. c.* d. 12, q. 1, f. 20$^v$.

[3] *Comment. in ll. Sent.* ed. Romae, II (1605), in 4$^m$, d. 11, q. 1, a. 1, p. 98.

[4] *Opus in 4$^m$ Sent.* apud Parisios 1517, d. 11, q. 3, f. 55$^v$ führt er drei Ansichten über das vermeintliche Verharren der Brotsubstanz in der Eucharistie auf: „Tertius modus dicendi est pulchrior et subtilior“ nämlich der Johanns. Obgleich er nun auch gegen diese Erklärungsweise feststellt: „Dico quod omnino tenendum est, non manere substantiam panis in hoc sacramento“, so bemerkt er doch (*l. c.* f. 56): „Contra tertium modum arguitur ab aliquibus. quod sit impossibilis . . . Sed de isto modo ponendi, licet sit falsus, sicut probatum est supra, non tamen est impossibilis. Potest enim probabiliter sustineri possibilitas eius, ut mihi videtur et hoc sic“, worauf die Beweise folgen. Im übrigen bestätigt diese Stellungnahme des Joh. de Bassolis zum Erklärungsversuch Johanns von Paris die Datierung der Lehrtätigkeit des ersteren, welche M. Ferchius (*Vita Beati Ioannis Dunsii Scoti,* Bononiae 1622, p. 95) dem Explizit einer Hs. entnimmt: „Explicit lectura fratris Ioannis de Bassolis super quarto Sententiarum lecta ab eodem Rhemis anno MCCCXIII.“

[5] *Opus super 4 ll. Sent.* ed. Venetiis 1526, in 4$^m$, d. 8, q. 5, f. 112; vgl. q. 1, f. 109$^v$.

[6] *Commentaria in III libros Sententiarum,* Venetiis 1564, l. 4, d. 11, q. 1, Bl. 93$^{r-v}$.

[7] Bl. 93$^r$: „Isti opinioni doctor communis ascribit tria mala. Dicit enim primo, quod sit incompetens huic sacramento. Secundo quod sit impossibilis. Tertio quod sit heretica.“

konzil. Ferner glaubt der Straßburger, es habe auch nur Johannes von Paris diese Meinung vertreten und dieser sei, wie man sage, vom Pariser Bischof exkommuniziert [1]. Thomas selbst lehnt die Meinung entschieden ab. Wie Thomas von Straßburg so lehnt auch der ihm und überhaupt den Augustinern nahe stehende Heidelberger Lehrer aus dem Weltklerus Marsilius von Inghen († 1396) die Erklärung des Johannes ab, ohne jedoch seinen Namen zu nennen [2].

Dies war die Beurteilung, welche der Erklärungsversuch Johanns von Paris in den ersten Jahrzehnten nach seiner Veröffentlichung fand. Wie stellte sich nun Trivet zu demselben? Als Antwort lasse ich zunächst die nötigen Auszüge folgen.

B 26v. „Quantum ad secundum quesitum est: utrum veritas fidei circa sacramentum altaris salvari possit, ponendo panitatem assumi ad esse Christi et manere. — Et arguitur quod sic, quia nihil cadit sub fide nisi quod habetur ex scriptura sacra explicite vel implicite. Sed ex scriptura sacra non habemus de isto sacramento nec explicite neque implicite, nisi tantum existentiam corporis Christi, scilicet quod panis est corpus Christi, que salvatur ponendo panem assumi ad esse Christi. Tota veritas fidei salvari potest, ponendo assumi panitatem ad esse Christi et manere.“ Es wird nun der Ober- und Untersatz bewiesen. Dann folgt:

„Ad oppositum: extra, *De summa trinitate et fide katholica,* capo. *Firmiter,* Rubrica «una dicitur de Christo»: ‚Cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini continentur transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina'“ [3].

„Ad istam questionem dicendum, quod ea que fidei veritatem circumstant multum reverenter et sobrie sunt tractanda. Sicut enim veritate fidei nihil acceptatur utilius, sic erratur nusquam periculosius. Unde difficulter (?) [4] huius questionis, que revera [5] articulum fidei tangit,

[1] Bl. 93v: „Sed salva istius magni doctoris sanctitate et reverentia non videtur mihi, quod suae rationes convincant ista, quae imponit huic opinioni ... Unde semper salvo meliori iudicio non videtur mihi, quod ante determinationem sanctae matris ecclesiae, quam superius recitavi [Later. IV], ista opinio fuerit haeretica reputanda. Nec scio aliquem, qui post illam determinationem istam opinionem asseruerit, nisi Ioannes Parisiensis ordinis praedicatorum, qui posuit paneitatem remanere, ne accidentia in isto sacramento essent sine subiecto. Propter quod, ut dicitur, excommunicatus fuit per episcopum Parisiensem.“

[2] *In 4 ll. Sententiarum,* Argentinae 1501, l. 4, q. 8, a. 1, Bl. 536r—538v. Bl. 538r: „Quarta conclusio: nec facta consecratione remanet sub accidentibus substantia panis. ... Hanc conclusionem etiam probat magister auctoritatibus sanctorum multis positis circa finem dist. X et presertim patet ex determinatione ecclesie allegata post oppositum. Et hoc maximum est, quia cum articulus sit credere sanctam catholicam ecclesiam, quicquid determinat fortius est a fidelibus credendum, quam ea que mathematicus demonstrat.

[3] *Decretalium Collectiones* l. 1, tit. 1, cap. 1 ed. Friedberg, II, 5; DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symb.* n. 430.

[4] *Vielleicht:* Unde [considerata] difficultate. [5] *B* reverentia.

presumptuosum esse videtur, aliquid reprobare vel novum inducere, quominus difficultas eius, salvata fidei veritate, poterit emandari. Et ideo supposito, quod modus ille communis, quo salvatur verum corpus Christi in altari, scilicet per transsubstantiationem in ipsum, non sit sic determinatus, quin alium tenere liceat; videretur michi in favorem fidei esse, alios modos excogitare ad salvandum quod sub fide ecclesie ponitur; dum tamen in illis modis nichil, quod certissime rationi vel auctoritati scripture aut dispositioni ecclesie repugnet, contineatur. Unde quidam[1] supponentes et suppositionem suam aliqualiter declarantes, quod modus, quem tenent communiter doctores ad salvandam veritatem sacramenti altaris, scilicet per transsubstantiationem panis in corpus Christi, non sit ab ecclesia diffinitus, dicunt alium modum esse possibilem ad salvandum sacramentum altaris, scilicet per paneitatis assumptionem, ut tangit questio."

„Quem quidem modum sic declarant. Dicunt enim paneitatem sic assumi a divino[2] supposito sicut humanitatem[3] ita quod, sicut humanitas non habet proprium suppositum, sed trahitur ad esse suppositi divini, sic et panitas, que ante consecrationem habuit esse in proprio supposito, post consecrationem assumitur ita, quod non manet in proprio supposito, sed trahitur ad esse divinum[4]; et ita mutatur panis quoad esse, non quoad essentiam, ita quod est alius panis post et ante, sed non alia panitas."

Dies wird nun im Anschluß an den Traktat Johanns von Paris weiter ausgeführt und durch Autoritäten erhärtet. Sein eigenes Urteil formuliert Trivet in folgender Weise.

B 27 a oben: „Hec est opinio iudicio meo studiose adinventa et curiose excogitata, que licet multum subtiliter evadat multa, que a diversis contra eam sunt obiecta, tamen nondum ex toto quietat intellectum. Quod forte magis est ex hoc, quod consuetus sum ad communem modum, quam ex insufficientia istius positi. Cum enim consuetudo habeat quodammodo (in) vim nature [in] more, sicut homo detestatur ea, que non conveniunt nature, ita etiam illa, que non conveniunt consuetudini. Ponam tamen aliqua que movent, quorum si videro solutionem, in posterum non est, ut estimo, difficilis[5] ad assentiendum (?)."

Es folgen nun Einwendungen gegen den verfehlten Erklärungsversuch Johanns von Paris und es werden dessen Beweise und Autoritäten eingehend zurückgewiesen, worauf der Autor seine Ansicht von neuem klar zum Ausdruck bringt:

B 28v b unten: „Quia ergo hec ratio, quantum michi videtur, non salvat auctoritatem scripture nec declarationem ecclesie, repugnat etiam rationi, necesse secundum beatum Augustinum l. 4 de Trinitate cap. 6 in fine: ‚Contra rationem nemo sanus, contra scripturas nemo christianus, contra ecclesiam nemo pacificus'. Unde ad questionem, qua queritur, utrum veritas fidei circa sacramentum altaris salvari possit,

---

[1] *B* quidem. [2] *B* a differentie. [3] *B* humanitate.
[4] *B* divini. [5] *Wohl* difficultas.

ponendo panitatem assumi ad esse Christi et manere, dico quod non, sed dico quantum michi apparet, quod illa positio non salvat existentiam corporis Christi in altari, vel si tamen salvat, non tamen eo modo quo secundum scripturam oportet salvare."

Überblicken wir diese Darlegung, so kann uns der merkwürdige Gegensatz nicht entgehen, in dem die beiden Teile desselben zueinander stehen. Im ersten Teil wird die irrige Ansicht mit auffallender Schonung und Zartheit behandelt und ist ein gewisses Liebäugeln mit derselben unverkennbar. Im zweiten Teil läßt die Zurückweisung an Entschiedenheit wenig zu wünschen übrig; jedoch wird das Verdikt mehr aus positiven Quellen hergeleitet und damit vorzüglich nachgewiesen, daß in der jetzigen Heilsordnung für diese Erklärung kein Raum ist. Wir haben daher wahrscheinlich die Ausführungen Trivets vor denen Durands anzusetzen oder sie müssen ohne die Kenntnis dieser letzteren entstanden sein. Möglicherweise hätte Durands auch von Johann de Bassolis vorgetragene Unterscheidung in den Ideengang Trivets das Licht und die harmonische Bestimmtheit getragen, welche ihm offenbar fehlt. Trivet hätte wohl mit beiden Händen nach dieser Unterscheidung gegriffen, die in seinem Denken noch in ein gewisses Dämmerlicht gehüllt war.

Für die Abfassungszeit des Quolibet XI der Hs. von Worcester haben wir verschiedene Anhaltspunkte. In der Reihenfolge der Quolibet dürfte es schon seiner hohen Zahl wegen als letztes gelten. Es geht in der Hs. zusammen mit den Quästionen des Kanzlers Heinrich von Harclay und dem Quolibet des Robert Walsingham. Beide waren im Jahre 1312 in Oxford als Magistri tätig[1]. Da nun Trivet im Jahre 1314 nach dem großen Streit, welchen sein Orden mit der Universität nicht gerade glücklich ausgefochten hatte, von neuem in Oxford lehrte[2], so dürfte das Quolibet damals entstanden sein. Gerade für diese Zeit, in der die Dominikaner erst langsam wieder Fuß fassen mußten, spricht auch die große Zurückhaltung, die der Verfasser sich auflegt[3],

---

[1] Beide Magistri werden in den Akten des Streites der Universität mit den Dominikanern für den 17. Februar dieses Jahres genannt. Heinrich von Harclay ist auch für die folgenden Jahre nachweisbar, wie bei Behandlung dieses Lehrers näher gezeigt werden muß. *Collectanea Oxoniensia* II in Band 16 der Oxford Historical Society, Oxford 1890, S. 240.

[2] S. oben S. 3.

[3] So ist Thomas niemals der venerabilis doctor frater Thomas, wie in den früheren Quolibet, sondern einfach Thomas. Bl. 172v: „Item Thomas exponit de diversis speciebus" oder der Lehrer, dessen Meinung er sich anschließt. Bl. 176v: „vult enim doctor, cuius in hoc articulo doctrinam teneo". Da gleich nachher die Quolibet von Thomas ausdrücklich erwähnt sind, so kann nur er gemeint sein. Von sich selbst redet der Verfasser mit großer Bescheidenheit, die um so mehr auffällt, da er bereits lange im Lehramt tätig ist, z. B. q. 7,

und die peinliche Rücksicht, mit der er Lehranschauungen anderer Magistri bekämpft. Endlich wird der Cancellarius als wissenschaftlicher Gegner genannt und dabei mit außergewöhnlichen Lobsprüchen bedacht[1]. Das klingt so, als wolle er Heinrich von Harclay, den mächtigen Widersacher der Dominikaner im vorausgehenden Streit, für sich gewinnen. So dürfte es nicht zu gewagt erscheinen, wenn wir das elfte Quolibet in das Jahr 1314 verlegen.

In der Wahl seiner Lehrmeinungen erweist sich Trivet als einen seinem Ordenslehrer treu ergebenen Thomisten, allerdings mit einer wenigen scharfen Hervorhebung dieser Heeresfolge, als dies bei Sutton der Fall ist. Es haben eben dessen Darlegungen im Vergleich mit letzterem ein mehr unpersönliches Gepräge. Es werden seltener, sei es zur Anlehnung, sei es zur Bekämpfung, Lehrer oder Schulen genannt. Der rein scholastische Schulbetrieb mit all seinen Freundschaften und Feindschaften füllte Trivets Geisteskapazität weniger vollständig aus, als dies bei Sutton der Fall war.

Die thomistische Schulrichtung bezeugen die Thesen von der Einheit der Wesensform auch im Menschen[2], der Abhängigkeit der Verstandeserkenntnis von der Sinnestätigkeit[3], die Leugnung der unbefleckten Empfängnis[4] u. a. Auch in der Beurteilung

Bl. 160v: „nec solent articuli tales condempnari nisi quando ab auctenticis doctoribus dicuntur; quando vero a minus auctenticis dicuntur, potius contempnuntur quam condempnantur sicut ista, que ego dico et alius talis, si sint erronea contempnuntur, quia non est tanta auctoritas talium, quod timeatur, ne ista erronea in auctoritate habeantur.“ Ferner q. 22, Bl. 180v: „Quid sit de ista questione tenendum non audeo asserere, quia ut testatur auctor huius opinionis, difficultas huius questionis non est multum pertractata a doctoribus.“

[1] In der Quaestio 5, Bl. 168v redet er von seinem Gegner also: „Quod michi videtur inconveniens, licet aliquibus doctoribus magnis aliud videatur. Audivi nuper aliquas rationes factas ab excellenti doctore perutiles valde et efficaces ad probandum et auctoritate et ratione, quod in eodem subiecto possunt esse plures forme differentes tantum numero, et quia audivi, quod non displiceret sibi nec offenderetur, si alii satagant eas solvere, ideo recitabo rationes, ut concipere potui.“ Nach q. 8, Bl. 171v kommt er auf denselben Gegenstand zurück. Und hier ist ausdrücklich der „cancellarius“ als Gegner genannt. „Circa illas rationes [doctor excellens] magis manifestavit intentionem suam rationibus et auctoritatibus multis sicut viri excellentis ingenii et memorie, qui quasi omnia respexit et, quod certe mirum est, omnia quasi retinuit et in promptu habet, sicut vos videtis.“

[2] S. oben S. 32.

[3] Quol. 1 q. 12; quol. 4, q. 10. 13. 15; quol. 5, q. 19; quol. 11, q. 18.

[4] Quol. 2, q. 31, B 22 b Mitte: „Respondeo dicendum quod festum (?) Conceptionis beate Virginis creditur introductum occasione cuiusdam revelationis facte Hasino abbati de Ramesye, quem Willelmus dux Normannorum in conquisitione regni Anglie misit ad confederandum sibi regem Dacie. Cum enim expedito negotio rediret dictus abbas per mare, suborta gravi tempestate

der kosmischen Zusammenhänge und Beinflussungen hält sich Trivet gleich Thomas, gegenüber dem Überschwang des Neoplatonismus, innerhalb der richtigen Grenzen [1].

Bezeichnend für seine Zeit und vielleicht auch für die Oxforder Schule ist die auffallende Betonung einer gewissen weitgehenden Passivität der menschlichen Fakultäten bezüglich der Sinnes- und Verstandeswahrnehmungen [2], ja selbst der Willensakte [3].

## 5. Scholastische Lehrer, Disputierbetrieb und Aristotelesübersetzungen.

Fragen wir jetzt, ob uns Trivet über Geltung und Benutzung scholastischer Lehrer einigen Aufschluß erteilt. Mit ihrem Namen genannt werden sehr wenige. Wir stehen eben noch in

---

invocavit Dominam, apparuitque ei angelus precipiens, ut diem conceptionis beate Genetricis Dei de cetero celebraret. [Vgl. THURSTON-SLATER, *Eadmeri tractatus de conceptione S. Mariae,* Friburgi Brisg. 1904, p. XXXVIII, 88—98; MIGNE, *PL* CLIX, 323.] Propter quod Normanni precipue colunt hoc festum, a quibus ad multas ecclesias divulgatum est, inter quas ecclesia Lugdunensis, quam beatus Bernhardus Clare Vallensis in quadam epistola super hoc reprehendit. Cuius precipuum motivum est argumentum tactum in opponendo, scilicet quod conceptus non potuit esse sanctus eo quod fuit in originali peccato. In fine tamen epistole subiungit, quod utrum sane sapiat, quod scilicet huiusmodi festum superstitiosum vocat et errorem, examini Romane ecclesie reservat. Cum igitur sancta Romana ecclesia huiusmodi festi celebrationem, que a ducentis iam annis et ultra in diversis ecclesiis est, non reprobat, sed permittit, ipsa permissione videtur eam aliqualiter approbare. Propter quod doctores modum, qui debet rationabiliter observari, solent isto modo [explicare]. Cum enim, ut rationabiliter tota supponit ecclesia, beata Virgo in utero sanctificata fuit, prout beatus Bernhardus in predicta epistola asserit, duplex potest distingui conceptio . . .“ Immerhin ist er entschieden gegen die Unbefleckte Empfängnis ohne eine Spur der später siegreichen Auffassung des Skotus. Dies tritt zumal hervor in Quol. 3, q. 8, B 29$^{v}$b oben: „Quia si non contraxisset originale peccatum, non indiguisset redemptione facta per Christum, quod utique derogaret dignitati Christi, qui est universalis redemptor humani generis.“ Auch der Vergleich von der Bohne und dem Mühlstein, durch den Heinrich von Gent (Quodl. 15, q. 13) den Sündenzustand auf einen Augenblick (instans) beschränken wollte, findet nicht seine Billigung. B 30 a oben: „Ista sunt multum subtiliter dicta; et, si possent bene defendi, valde essent tenenda, eo quod tendunt in laudem Virginis. Tamen quia plene possibilitatem istorum non video et scio quod beata Virgo ad commendationem sue excellentie fictionibus humanis non indiget, istam positionem nondum possum admittere.“

[1] Quol. 1, q. 12; quol. 2, q. 7. 8; quol. 3, q. 23; quol. 4, q. 20. Vgl. E. KREBS, *Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen* (Fünf Vorträge von der General-Versammlung [des Görresvereins] zu Aschaffenburg), Köln 1913, S. 36 ff.

[2] S. oben S. 41, Anm. 3; Quol. 1, q. 25. Auch Thomas von Sutton ist ein entschiedener Vertreter dieser Passivität. Vgl. F. PELSTER, *Thomas von Sutton* in: Zeitschr. f. kath. Theol. 46 (1922) 376—378.

[3] Quol. 5, q. 16. 17.

der Zeit, da die Sitte, Freund und Feind mit Namen zu nennen, erst langsam Wurzel faßt. Hier bleibt die Aufgabe zu lösen, die unter dem farblosen „quidam“ oder „doctor magnus“, „doctor famosus“ versteckten Namen nach und nach ans Tageslicht zu ziehen. Von älteren Autoren werden neben dem gerade in der englischen Scholastik so viel geltenden Anselm von Canterbury [1] Präposituus († nach 1231), Wilhelm von Auxerre († vor 1237), Alexander von Hales († 1245) [2] und Robert Grosseteste († 1253) [3] ausdrücklich erwähnt. Auch mehrere Dominikaner werden mit Namen genannt. Außer dem bereits angeführten Raymundus von Peñafort und Petrus von Tarantasia [4] kommt besonders Albert der Große in Betracht [5].

Thomas wird, wie bereits erwähnt ist, gewöhnlich als „venerabilis doctor frater Thomas de Aquino“ bezeichnet. An Werken des Heiligen sind ausdrücklich genannt: Der Sentenzenkommentar [6], das Quolibet 7 in der heutigen Zählung, Contra gentiles und die

---

[1] Vgl. A. DANIELS, *Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston* in: Theol. Quartalschr. 43 (1911), 35—59.

[2] Quol. 3, q. 2 in der Frage: „utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto“ heißt es Bl. 24$^{v}$a: „Istius questionis difficultatem satis ostendit opinionum multiplicitas circa eam. Unde et magister sententiarum l. 1, d. 32 eam movet, sed non solvit. Fuerunt aliqui dicentes istam positionem simpliciter falsam . . ., de qua opinione videtur fuisse beatus Bernhardus, cuius ratio, ut apparet in quadam epistola magistri Hugonis [*l.* Richardi] de S. Victore ad ipsum, fuit ista . . . [MIGNE, *PL.* t. 196, c. 1011]. Alii vero propter eandem rationem dicunt eam secundum proprietatem esse falsam; concedunt tamen ut exponendam . . . Huius opinionis secunde videtur fuisse magister Alexander de Ales . . .“ Bl. 24$^{v}$b Mitte: „Alii vero ut Prepositinus dicunt, quod ablativus vocat sub auctoritate . . . Alii vero, sicut Guillelmus Antisio[do]rensis dicunt quod ablativus convenit in ratione forme . . . Etiam est opinio Hugonis de S. Victore in epistola ad beatum Bernhardum pretacta, quod ablativus iste construitur in habitudine effectus formalis. Et huic opinioni assentiunt nobiliores doctores istius temporis.“

[3] Quol. 11, q. 19, Bl. 178$^{v}$: „probare nititur dominus Robertus Lincolniensis in tractatu quodam de genere stellarum, cuius rationes causa brevitatis pertranseo.“ Der Traktat ist gedruckt bei L. BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste,* Bischofs von Lincoln, in: Baeumker Beitr., Münster IX (1912), 32—36.

[4] S. S. 31, Anm. 1.

[5] Quol. 11, q. 11 Anhang, Bl. 172$^{r}$: „Ubi fecit super quintum [metaphysicae], dominus Albertus exponit de diversis simpliciter sic: et adhuc diversa dicuntur quecunque adhuc preter predicta in eadem substanciali et diffinitiva ratione existentia habent differentiam et hec non habent differentiam nisi materie sicud Sortes et Plato“ [vgl. Met. l. 5, tr. 2, c. 10 ed. Borgnet VI, 312]. Albert wird an derselben Stelle den „maiores expositores“ zugezählt.

[6] Q. disp. 3 Basel, Bl. 50$^{v}$: „Quod enim esse quoad id quod intrinsece significat non differt realiter ab essentia manifeste vult venerabilis doctor frater Thomas de Aquino in scripto super 1$^{m}$ librum sententiarum d. 8.“

„Responsio de articulis XXXVI ad lectorem Venetum“[1], ferner der Metaphysikkommentar[2] und „De aeternitate mundi“[3].

Sehr interessant sind die Bemerkungen, welche der Verfasser über die Pariser und Oxforder Verurteilung einzelner Lehren des Aquinaten einflicht. Aus einer bereits mitgeteilten Bemerkung im Quolibet 5 q. 6 geht jedenfalls hervor, daß die Verurteilung zu jener Zeit in Oxford noch Geltung hatte. Anders scheint es im Jahre 1314 zu sein. Da heißt es von der Lehre über die Einheit der Lebensformen im Menschen, daß sie einmal an der Universität verboten war. Auch jetzt ist das Verbot nur außer Geltung, nicht formell zurückgenommen; denn aus Achtung vor dem Bischof [Kilwardby und Peckham] will er den verbotenen Artikel „glossieren“[4].

---

[1] Quol. 11, q. 18, Bl. 176v: „Vult enim doctor, cuius in hoc articulo doctrinam teneo, quod prima et principalis causa incorruptibilitatis corporum dampnatorum est divina iustitia, ut ipse dicit VIII disputatione de quolibet q. 4 . . . et ista est causa extrinseca, quam ponit ibi in eadem questione et quam solam assignat super 4m sententiarum. Aliam vero causam intrinsecam simul cum ista ponit idem doctor in quodam tractatu XXXVI articulorum ad magistrum ordinis . . . et hanc secundam causam ponit solam libro 4 contra gentiles capitulo LXXXVIII.“ Zu beachten ist hier die Zählung des Quolibet. Gemeint ist offenbar das heutige Quolibet 7, q. 11: Utrum corpora damnatorum erunt corruptibilia, wo die Frage in dem angegebenen Sinn behandelt wird. Ob Trivet eine Hs. besaß, in der Quolibet 7 in zwei Teile zerlegt war, deren zweiter mit q. 8 des heutigen Quolibet 7 begann? Bis heute wußte man über die Anordnung der Quolibet nur, daß Quolibet 8 in den Hss. nicht selten auf 11 folgt und daß 11 und 12 mehrfach in eins zusammengezogen sind. Bei dem tractatus XXXVI articulorum ist ein Irrtum unterlaufen. Der Empfänger ist nicht der magister ordinis, sondern ein lector Venetus.

[2] Quol. 11, q. 11 Anhang, Bl. 172v: „Item Thomas exponit de diversis speciebus.“ Dem Zusammenhang nach ist die Rede vom Kommentar zur Metaphysik. Auch Thomas gehört wie Albert zu den „maiores expositores“.

[3] Quol. 5, q. 5 Bas., Bl. 54vb Mitte: „Item questionem licet sufficienter pertractet in multis locis venerabilis doctor frater Thomas de Aquino, tamen magis ea intentione videtur, quod declaret eam in quodam tractatu, qui sic incipit: „Supposito quod secundum fidem catholicam.“ Das ist der Anfang des Opusculum De aeternitate mundi.

[4] Quol. 11, q. 7, Worc. Bl. 169v: „Et forte tenentes opinionem istam [quod angeli habeant potentiam executivam propriam ad movenda corpora] voluerunt declinare illum articulum condempnatum Parisius scilicet quod intellectiva sola voluntate movet celum. Ista opinio licet pulcra et rationabilis et a doctore valde nobili adinventa, tamen insinuando quedam motiva, que habeo in contrarium [respondeo] . . . Quantum ad articulum dico, quod maiores doctores mundi, quos ego audivi, reputant condempnationem istius articuli et multorum aliorum nimis precipitanter factum. Cuius signum est, quia quando[que] in diversis locis condempnatur oppositum, sicud in universitate ista fuit aliquando prohibitum ponere vegetativam, sensitivam et intellectivam esse unam formam simplicem, cuius tamen oppositum dampnatum est Parisius scilicet quod ex

Endlich werden noch ausdrücklich erwähnt der Dominikaner und spätere Erzbischof von Korinth Wilhelm von Moerbeke († 1286), von dem gleich die Rede sein wird, der Oxforder „Cancellarius" Heinrich von Harclay[1], der bereits mehrfach erwähnt wurde, und der Übersetzer des Aristoteles Ferrandus, Bischof von Coimbra († 1303), mit seinem Kommentar zur Metaphysik[2].

Eine weitere Aufgabe der Forschung ist, den äußeren Verlauf des gewöhnlichen Lehrbetriebes, wie er in den Vorlesungen und Disputationen sich abspielte, durch allmähliche Induktion aufzuhellen, da die Statuten in diesem Punkt fast völlig versagen. Einige Mitteilungen finden sich bei Ch. Thurot[3], P. Mandonnet[4],

---

sensitivo et intellectivo non fit unum per essentiam. Et ideo non minus reputandus est doctor, in cuius doctrina aliqui tales articuli inventi sunt. Omnino ex hoc quod aliqui articuli condempnantur, reliqua doctrina magis redditur autentica. Nec solent articuli tales condempnari, nisi quando ab auctenticis doctoribus dicuntur. Quando vero a minus auctenticis dicuntur, pocius contempnuntur quam condempnantur sicud ista, que ego dico et alius talis, si sint erronea contempnuntur, quia non est tanta auctoritas talium, quod timeatur, ne ista erronea in auctoritate habeantur. Tamen propter reverentiam episcopalem possit glossari, quod angelus non sola voluntate moveat, sed intellectu." Unter den beiden zu Paris verurteilten Meinungen sind zu verstehen Satz 13: „Quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est unum per operationem" und Satz 212: „Ouod intelligentia sola voluntate movet celum" der Verurteilung von 1277 [DENIFLE-CHATELAIN II, n. 473, p. 544 und 555]. Einer der im Text erwähnten „maiores doctores mundi", wenn nicht der einzige, den Trivet im Auge hat, ist sehr wahrscheinlich der Augustinereremit Aegidius Romanus. Dieser sagt Quol. 2, q. 7: „Utrum Deus posset facere plures angelos in una specie: Respondeo dicendum, quod de hoc est articulus . . . Vellemus autem, quod maturiori consilio articuli illi dampnati essent. Et adhuc forte de eis in posterum habebitur consilium sanius." Dürfen wir daraus schließen, daß Trivet in der Zeit etwa zwischen 1285—1291 in Paris war und dort auch den Aegidius hörte?

[1] S. oben S. 39 f.

[2] Quol. 11, q. 11 Anhang, Worc. Bl. 172v: „Sed dicam vobis expositiones aliorum [in 5 librum metaphysicae], quos puto maiores inter expositores. Commentator enim iste [*l.* ista] non exponit nec etiam iste novus expositor Ferrandus, quia ut audivi [hier muß eine Zeile im Text fehlen]. Ferrandus, der von 1302—1303 Bischof von Coimbra war [C. EUBEL, *Hierarchia cath. med. aevi*, Monasterii I² (1913), 196], wird von V. ROSE [*Aristoteles Pseudepigraphus*, Lipsiae 1863, 645 f.] als Kommentator zu den Oeconomica und Verfasser einer „Questio de specie intelligibili, utrum differat ab actu intelligendi" genannt. Auf den im Merton College, Oxford in Cod. 281, Bl. 40—150 erhaltenen Metaphysikkommentar machte Msgr. A. Pelzer gütigst aufmerksam [H. O. COXE, *Catal. codicum mss., qui in aulis Oxoniensibus hodie adservantur*, Oxoniae I (1852), Coll. Mert. S. 111].

[3] *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*, Paris 1850.

[4] *Chronologie des Questions disputées de Saint Thomas d'Aquin*, Revue Thomiste 1918, Extr. 3—7. Doch bedürfen die Aufstellungen Mandonnets in einzelnen Punkten der Nachprüfung.

F. Ehrle[1], A. Pelzer[2], M. Grabmann[3], F. Pelster[4], A. Birkenmajer[5]. Jeder weitere Einzelbeitrag kann nur erwünscht sein. So gibt uns auch das Studium der Quolibeta und Quaestiones des Nikolaus Trivet den einen oder anderen Fingerzeig.

In den Quaestiones ordinariae finden wir eine neue Bestätigung der Ansicht, daß der erste Teil einer solchen Quaestio der Niederschlag einer wirklich gehaltenen Disputation ist, in welcher sich der vom leitenden Magister verschiedene Responsalis gegenüber den Beweisgründen der Opponenten zu verteidigen hatte. Denn auch bei Trivet findet sich mehrfach im ersten Teil ein „dicebat“ oder „dicebat idem“[6], das klar auf eine vom Magister verschiedene Person hinweist. Die eingefügten „contra“ führen den Opponenten ein[7]. Was die Einleitung der eigentlichen Determinatio angeht, so befolgt Trivet den zu seiner Zeit sehr gewöhnlichen Brauch, eine ausführliche, aus mehreren Gliedern bestehende Übersicht der ganzen Frage vorauszuschicken[8].

Der äußere Hergang der scholastischen „disputationes quolibetales“ ist noch viel mehr als jener der Quaestiones disputatae in fast völliges Dunkel gehüllt. Nur vorsichtig tastende Induktion kann allmählich einiges Licht verbreiten. Besonders zu beachten ist gerade in dieser Frage der Unterschied der einzelnen Zeitperioden. Die großen, zahlreiche Quaestionen umfassenden Quolibet des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts scheinen später zu verschwinden. Was wir in mehreren Hss. des 15. Jahrhunderts finden, ist nur ein kümmerlicher Rest[9]. Aber selbst wenn wir

---

[1] *Thomas de Sutton* 441 f.

[2] *Annales de la Société d'Émulation pour l'étude de l'histoire et des antiquités de la Flandre* 1913, fasc. 1, p. 24, note 1 ff.

[3] *Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr.* in: Sitzungsber. der Bayer. Ak. der Wiss. Philos.-philol. und hist. Kl. 1922, 3. Abh., S. 38 f.

[4] *Thomas von Sutton O. Pr.* in: Zeitschr. für kath. Theol. 46 (1922), 361—372; *Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben* in: Franzisk. Studien 10 (1923), 21—27.

[5] *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* in: Baeumker Beitr., Münster XX, H. 2 (1922), 93—95, 216 f.

[6] Z. B. Cod. Bas. Bl. 50$^{v}$b, 49$^{v}$b. [7] Z. B. Cod. Bas. Bl. 50$^{v}$b.

[8] Von englischen Lehrern seien genannt: Richard von Middleton, Thomas von Sutton, Heinrich von Harclay, Wilhelm von Alnwick. Als Beispiel der Einleitung zur Determinatio sei Frage 3 der Quaestiones ordinariae in der Basler Hs. gewählt: „Utrum id quod primo determinat divinam efficaciam in re effecta sit essentia rei.“ Dort heißt es Bl. 50$^{r}$: „Respondeo dicendum, quod ut melius pateat solutio questionis, primo declaranda est intentio questionis, secundo ostendendum est, quomodo se habet esse ad rem, cuius est esse, 3° distinguendum est ex prioritate et posterioritate, 4° elicienda est ex hiis veritas quesita.“

[9] Interessante Aufschlüsse über deutsche Verhältnisse des 15. Jahrhunderts, die aber in anderen Ländern ähnlich gewesen sein dürften, geben uns die Codd. 491 (341) und besonders 441 (343) der Universitätsbibliothek zu

den Blick nur auf das Ende des 13. und den Anfang des 14. Jahrhunderts richten, da diese Quolibet besondes reich entwickelt waren, so bleiben der ungelösten Fragen genug. Eine Grundfrage dürfte sein: Fand zu jener Zeit überhaupt eine der Determination vorausgehende Disputation zwischen dem vom Magister regens verschiedenen Respondens und dem Opponens statt oder antwortete der Magister nur auf die mündlich oder vielleicht auch schriftlich vorgelegten Fragen? Wenn man die durchgehends sehr geringe Zahl der Für und Wider in den erhaltenen Quolibet betrachtet, in denen sich zudem kaum ein Anzeichen einer wirklichen Disputation findet, so ist man zur letzten Annahme geneigt. Und doch ist das Gegenteil, wenigstens in einer Reihe von Fällen, richtig. Und gerade Trivet bietet hier einen willkommenen Beweis. Ein „arguebat“ oder „arguebatur“[1] zur Einleitung der Gegengründe zeigt uns, daß wenigstens ein „opponens“ da war. Viel wichtiger ist die unscheinbare Bemerkung „quia concessit respondens“[2]. Sie zeigt klar, daß in diesem Fall ein vom Magister verschiedener „respondens“ vorhanden war, daß also der Determination eine eigentliche Disputatio vorausging.

Nachdem wir so festen Boden gewonnen haben, können wir auch verschiedene Ausdrücke, die in den Quolibet des hl. Thomas sich finden, eindeutig erklären. Wenn dort verschiedentlich die der Lösung voraufgehenden Argumente durch ein „sed dicebat . . . sed contra; si dicatur . . . contra; sed diceres . . . sed contra“ eingeleitet werden, so können wir jetzt mit Sicherheit schließen, daß „sed dicebat“ usw. den „respondens“ und „sed contra“ den „opponens“ einleitet[3].

Über die Person des Verteidigers gibt uns Trivet keinen Aufschluß. In späterer Zeit war es für Bologna wenigstens der Baccalaureus, welcher gerade unter dem Magister die Sentenzen

---

Münster. Nach ihnen bestand damals die Disputation des Quolibet aus einer Quaestio principalis, einer quaestio quodlibetaria cum argumentis, einer solchen sine argumentis und einem problema. Bei der ersten entspann sich im Anschluß an das Korollar der letzten Conclusio eine Disputation; bei der zweiten werden ebenso wie in der alten Zeit Für und Wider vorausgeschickt, eine Disputation fehlt; bei der dritten fehlen auch diese einleitenden Argumente. Das Problema ist die kurze Erklärung irgendeiner Frage. Die Fragen wurden zum Teil wenigstens vom Magister bzw. vom Lektor dem Responsalis „assigniert“. Ehe wir hier aber weitere Folgerungen ziehen können, ist die Induktion zu vervollständigen.

[1] Quol. 11, q. 4, Bl. 168r „et arguebat“; ib. q. 5, Bl. 168v „et arguebatur“; ib. q. 7, Bl. 169v „et arguebatur“.

[2] Quol. 11, q. 4, Bl. 168r: „Tertio, quia concessit respondens, quod veritas potest mutari in falsitatem arguebatur sic.“

[3] Quol. 1, a. 7; Quol. 2, a. 4, 10; Quol. 7, a. 3, 6, 9, 11; Quol. 8, a. 1, 5; Quol. 9, a. 4—7.

las[1]. Für Paris wird diese Regel bestätigt durch eine Notiz in den reportierten Quolibet des Magister Ranulphus aus der Normannia, der wahrscheinlich Ostern 1275 dieses Quolibet hielt[2].

Waren im Quolibet Disputation und Determination zeitlich getrennt? M. Grabmann[3] hat darüber jüngst aus einem Quolibet des Johannes von Paris eine wichtige Mitteilung gemacht, wonach dies der Fall zu sein scheint. Trivet läßt uns hier im Stich. Dagegen erhalten wir von ihm sehr erwünschte Auskunft in einer andern Frage. Unter Umständen konnte sich die Determination der Fragen über mehrere Tage erstrecken. Trivet hatte sich in q. 5 des elften Quolibet gegen eine Ansicht des Kanzlers Heinrich von Harclay gewandt[4]. Nach Erledigung der q. 11 kommt er hierauf zurück und bemerkt dabei, es sei am vorhergehenden Tage geschehen[5]. Gelegentlich dieser Erklärung fällt auch ein Streiflicht auf Entstehung und Gebrauch der Reportata. Trivet war bei der Vorlesung oder Determination des Kanzlers nicht zugegen. Er kennt seine Ansicht und deren Begründung nur durch die „deportatores". Und da der Gründe und Stellen nicht wenige sind, so haben diese Gewährsleute beim Vortrag wohl mitgeschrieben. Trivet klagt darüber, daß der Inhalt der Argumentation ihm nicht genau hinterbracht sei, und umgekehrt, daß der eigene „reportator" ihn nicht verstanden habe[6]. So begreifen wir es, daß die Autoren die Niederschrift einer Disputation zuerst selbst überarbeiteten und dann erst die authentische Ausgabe veranstalteten.

---

[1] F. Ehrle, *Statuta facultatis theologie Universitatis Bononiensis*, Bononiae 1923, 46: „Item debet [magister actu regens] tenere quodlibetum, in quo responsalis est bachalarius actu legens."

[2] In dem zweiten um Ostern gehaltenen Quolibet — das erste ist datiert Weihnachten 1274 —, das in Cod. 457 der Bibliothek des Arsenals zu Paris erhalten ist, heißt es Bl. 221: „et quia dixerat respondens et bene . . . ad illud, quod obicitur contra responsionem bachalarii."

[3] *Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr.* in: Sitzungsber. der Bayer. Ak. der Wiss. Philos.-philol. und hist. Kl. 1922, 3. Abh., S. 39.

[4] Cod. Worc. Bl. 168v: „Audivi nuper aliquas rationes factas ab excellenti doctori . . . recitabo rationes, ut concipere potuit ex dictis scolarium, qui eas michi detulerunt et dicam ad eas, quod michi videtur."

[5] L. c. Bl. 171v: „Proximo die recitavi quasdam rationes cuiusdam doctoris excellentis."

[6] Quol. 11, q. 11 Anhang, Bl. 171v: „Proxime die recitavi quasdam rationes cuiusdam doctores excellentis, quamvis usquequaque michi bene deportate non essent, ut postea intellexi et quia circa illas rationes magis manifestavit intentionem suam rationibus et auctoritatibus multis . . . recitabo dicta sua sicut michi deportata sunt et dicam, quod michi videtur." Nach Aufzählung einer Reihe von Gründen Harclays folgt Bl. 172v: „Sic intellexi esse dictum per reportatores. Et dico in primis, quod reportator meus non bene concepit. Non enim dixi . . ."

Auf eine letzte Frage betreffs der Quolibeta gibt uns Trivet leider keine Antwort. Wer legte die Quästionen vor? Geschah dies aus dem Hörerkreis, welche Annahme vielleicht nahe liegt, oder tat es der Magister selbst in der Weise, daß er dem Opponenten die Fragen mit einem Argument Für und Wider übergab, der sie alsdann dem Baccalaureus vorlegen mußte, wie dies in späterer Zeit anscheinend der Fall war?

Endlich gibt uns Trivet über Herkunft, Gebrauch und Kommentierung der Aristotelesübersetzung einige willkommene Aufschlüsse. Durch die Untersuchungen von A. Jourdain[1], E. Renan[2], H. Denifle[3], P. Mandonnet[4], F. Wüstenfeld und M. Steinschneider[5], Cl. Baeumker[6], O. Hartwig und Ch. H.

---

[1] *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Nouv. éd. par Ch. Jourdain,* Paris 1843 — noch immer nicht nur die grundlegende, sondern auch eine wegweisende Arbeit.

[2] *Averroès et l'Averroisme*[3], Paris 1869, Renans beste wissenschaftliche Arbeit, die noch immer ihren Wert behält, obgleich sie in manchen Partien einer Erneuerung und Ergänzung bedarf.

[3] DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium univ. Paris.* I, 70, 78, S. 71, nota 14 weist auf Stellen der Glossae in Sent. des Petrus Pictaviensis, der Summa des Simon Tornacensis (vgl. HAUREAU, *Notices et Extraits* III [1891], 249, 256), der Sermones des Abtes Absalon als auf vor dem Konzil von 1210 verstorbene Autoren hin, welche die Metaphysik und die Bücher De anima zitieren.

[4] Er bietet in *Siger de Brabant*[2] I, Louvain 1911, sorgfältige dankenswerte Zusammenstellungen der Übersetzungen der Werke des Aristoteles (S. 13), des Avicenna (S. 15) und des Averroes (S. 16). Mandonnet betont, daß die Übersetzungen im allgemeinen zu spät angesetzt werden (S. 13), während doch c. 1180 mehrere naturphilosophische Werke übersetzt vorgelegen hätten (S. 14 nota).

[5] *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem 11. Jahrhundert* (Abhandl. der kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen XXII) 1877. Wertvolle Ergänzungen und Verbesserungen zu dieser trefflichen und noch immer unentbehrlichen Arbeit liefert M. STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts* (Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss., philos.-histor. Kl. CXLIX [1904], 1—84. Zur Ergänzung dient stellenweise dess. *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters,* Berlin 1893 und *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (Centralblatt für Bibliothekswesen Beiheft 5, VI [1889] und Beiheft 12 [1893], Sonderabdruck 1897).

[6] *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift „De motu cordis" in der Wissenschaft des beginnenden 13. Jahrhunderts* (Sitzungsber. der Bayer. Ak. der Wiss. Philos.-philol. und hist. Kl. 1913, n. 9). Was hier Baeumker S. 30—48 mit der ihm eigenen Belesenheit und peinlichen Genauigkeit bietet, hat die Forschung bedeutend gefördert. Auch er setzt Barach gegenüber die aristotelischen Übersetzungen früher an; doch weist er (S. 44, 45) nach erneuter Prüfung von den hierfür beigebrachten Beweisen die aus Petrus Pictaviensis und Simon Tornacensis hergeleiteten als zweifelhaft nach; die auf Abt Absalon und der Hs. der Antoniana beruhenden fallen (S. 35 f., 46), der Humbert de Prulli entnommene beruht auf einem Versehen (S. 46). Besonderer Beachtung wert sind die Untersuchungen über das gegenseitige Verhältnis der drei im 13. Jahrhundert vorliegenden Übersetzungen

Haskins [1], F. H. Fobes [2], M. Grabmann [3], B. Geyer [4], A. Pelzer [5] sind ja große Abschnitte der Geschichte des abendländischen Aristotelismus aufgehellt, aber andere verharren noch in bedauerlichem Dunkel. Daher wird es sich empfehlen, Einzelbeobachtungen und Einzelangaben, die auf dieses für die Literaturgeschichte der Scholastik so wichtige Thema Bezug haben, sorgfältig zu sammeln, um dann allmählich zu einer allseitigen Lösung des Problems zu gelangen. Sehen wir also, was Trivet uns über diesen Punkt zu sagen hat.

Da ist die Frage nach Zahl und Entstehung der griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen. M. Grabmann [6] unterschied zwei Übersetzungen. Die ältere sogenannte Boethianische, welche bis ins vierte Buch reichen sollte und die spätere, welche er dem Wilhelm von Moerbeke zuwies. Diese Angaben wurden dadurch erweitert, daß B. Geyer [7] aus Zitaten nachwies, die Übersetzung des Boethius müsse bis ins heutige zwölfte Buch gereicht haben, und daß F. Pelster [8] Mitteilungen über eine dritte zwischen beiden liegende Übersetzung mache. Ferner ergeben sich die Fragen: Wann kamen die einzelnen Übersetzungen in allgemeine Auf-

---

einiger aristotelischer Schriften. Hier wird mit vervollkommneter Kritik in die bewährten Geleise Jourdains eingelenkt und weiterer Forschung der Weg gewiesen.

[1] O. Hartwig, *Die Übersetzungsliteratur Unteritaliens in der normannisch-staufischen Epoche* in: Zentralbl. für Bibl.-Wesen III (1886), 161—191; Ergänzungen in Haskins-Lockwood, *Sicilian translators of the twelfth century and the first version of Ptolemy's Almagest* in: Harvard Studies in Classical Philology XXI (1910), 75 ff. und Ch. J. Haskins, *Further Notes on Sicilian Translations of the twelfth Century,* l. c. XXIII (1912), 155—166; F. Ehrle, *Nachträge zur Geschichte der drei älteren päpstlichen Bibliotheken* in der Kirchengeschichtl. Festgabe A. de Waal, Freiburg i. B. 1913, p. 12, 15 (349, 352); Heiberg, *Les premiers manuscrits grecs de la Bibliothèque Papale* in: Oversigt over det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab 1891/92, 305—318; Ders. in: Hermes XLV (1910), 66 und XLVI (1911), 215.

[2] *Mediaeval versions of Aristotle's Meteorology* in: Classical Philology X (1915), 297—314.

[3] *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts* in: Baeumker Beitr., Münster XVII, Heft 5—6 (1916). Grabmann gibt seit Jourdain zum ersten Male einen Überblick über die gesamte Forschung — abgesehen von den logischen Schriften. Er kann die gewonnenen Ergebnisse durch reiche Ausbeute der Hss. und der zeitgenössischen Quellen wesentlich bereichern und vertiefen. Besonderen Wert haben die Angaben über die verschiedenen Metaphysikübersetzungen.

[4] *Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin* in: Philos. Jahrbuch XXX (1917), 392—415.

[5] *Les Versions latines des ouvrages de morale conservées sous le nom d'Aristote en usage au XIII siècle* in: Revue Néo-Scolastique XXIII (1921), 316—412.

[6] *A. a. O.* 104, 123. [7] *A. a. O.* 408—415.

[8] *Theol. Revue* 21 (1922), 184 f.

nahme? Wurde neben der letzten griechisch-lateinischen Übersetzung die arabisch-lateinische noch als gleichberechtigt angesehen?

Trivet liefert uns zur Lösung beider Probleme einen nicht unwichtigen Beitrag. Heinrich von Harclay oder vielleicht auch nur seine Schüler hatten eine Gegeninstanz aus der Metaphysik abgelehnt, weil diese in der Übersetzung des Kommentators sich nicht finde. Daraus nimmt Trivet Anlaß, sich über Zahl, Herkunft und Wert der verschiedenen Metaphysikübersetzungen eingehend zu erklären. Er sagt Quol. 11 a. 5 Cod. Worc. Bl. 168*v: „Quod dicitur de auctoritate philosophi, videtur quod non sit [es folgt ein unleserliches Wort; dem Sinn nach wäre etwa responsio zu ergänzen] admittenda: ‚quia non est in translatione commentatoris'. Translatio enim, quam exposuit commentator in omnibus quasi libris defectiva est, quod ipse frequenter et precipue de translatione methaphisice [asserit], ubi toties propter defectum littere ponit ‚album in greco'. Et ideo scola in nullo libro utitur translatione sua, sed alia. Defectus autem sue translationis quoad methaphisicam ex hoc evidenter patet, quia cum in tribus translationibus scilicet Boecii, Cremonensis et fratris Willelmi de Morbecka, que fuit ultima, in principio ponatur illud notabile capitulum ‚omnes homines etc.', in sola translatione commentatoris deficit. Cui autem deest principium libri tam nobile, non mirum, si alia posteriora deficit [*l.* deficiunt]. Nec est credibile, quod in illis translationibus poneretur illud capitulum, nisi esset philosophi. Et similiter dico de aliis capitulis." Fügen wir gleich aus der ersten Quaestio disputata der Baseler Hs. einen weiteren Text hinzu. Dort heißt Bl. 47v: „dicit Commentator XI Metaphisice secundum translationem arabicam, 12 vero secundum translationom nostram". Endlich mag eine Bemerkung über die von Albert dem Großen benutzte Metaphysikübersetzung erwähnt werden. In Quol. 11 wird nach der Worcesterhs. im Nachtrag zu q. 11 auf Bl. 172v gesagt: „Item Thomas exponit de diversis specie et non accipit substantiam pro ratione diffinitiva sicud dominus Albertus, sed pro subiecto . . . Ista expositio michi videtur magis consona littere nostre. Dominus Albertus enim exposuit translationem aliam."

Was folgt aus den gebotenen Stellen? Zunächst haben wir hier, soweit bis jetzt bekannt, das erste bestimmte Zeugnis dafür, daß man neben der arabischen drei griechisch-lateinische Metaphysikübersetzungen unterschied. Daß die älteste damals fälschlich dem Boethius zugeschrieben wurde, wissen wir seit längerer Zeit, wenngleich es bis heute noch nicht gelungen ist, ein Exemplar mit elf Büchern nachzuweisen. Völlig neu ist es aber, wenn

Gerhard von Cremona eine griechisch-lateinische Übersetzung der Metaphysik zugeteilt wird — nur um eine solche kann es sich nach dem mitgeteilten Incipit handeln —. Es ist freilich bekannt, daß Richard von Fournival in seiner Biblionomia dem Gerhard von Cremona eine Metaphysikübersetzung zuschrieb [1]. Aber die Frage war nur, ob Gerhard wirklich eine arabisch-lateinische Übersetzung gefertigt habe; an eine griechisch-lateinische Übertragung dachte niemand. Da bisher von Gerhard nur Übersetzungen aus dem Arabischen bekannt sind, so ist größte Vorsicht geboten [2]. Die Möglichkeit jedoch, daß Gerhard in Unteritalien auch mit dem griechischen Kulturkreis in Berührung kam, ist nicht von vornherein abzuweisen. Und so behält die Angabe Trivets als Forschungshypothese ihren Wert.

Auch der dritte Name ist von Bedeutung. Da das Zeugnis des Stamser Katalogs über die Übersetzertätigkeit des Wilhelm von Moerbeke zu unbestimmt ist [3] und da es sich obendrein bezüglich der Nikomachischen Ethik als falsch erwiesen hat [4], so ist der Nachweis für jedes Buch einzeln zu führen. Für die Metaphysik stand uns bisher nur das nicht völlig geklärte Zeugnis von Cod. 22 des Peterhouse zu Cambridge zur Verfügung [5]. Das Zeugnis eines Dominikaners aus dem Jahre 1314 ist also nicht ohne Wert für die Bezeugung.

Weiterhin erfahren wir Wichtiges über den Gebrauch und die Verwertung der verschiedenen Übersetzungen. Die Gegner Trivets aus dem Weltklerus schätzen die arabisch-lateinische Übersetzung sehr hoch ein und wollen dieselbe in jener Zeit noch gewissermaßen als authentisch ansehen. Es steht dies wohl

---

[1] L. DELISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris II (1874), 529. Vgl. M. GRABMANN, *Aristotelesübersetzungen* 139; A. BIRKENMAJER, *Bibljoteka Ryszarda de Fournival*, Krakowie 1922, 68. Es scheint, daß diese Hs. des Richard von Fournival durch Vermittlung des Gerhard von Abbeville in die Bibliothek der alten Sorbonne gekommen ist [BIRKENMAJER *a. a. O.*]. Sehr zu beachten ist ferner, daß Richard die translatio vetus [Boethii], nova und jene des Gerhard von Cremona unterschied. Unter „nova translatio" kann man keinenfalls jene des Wilhelm von Moerbeke verstehen, da die Zeit zu früh ist. Es bliebe die Wahl zwischen der mittleren und der arabischen, wobei für die arabische größere Wahrscheinlichkeit sprechen dürfte, da sie häufig als nova bezeichnet wurde.

[2] B. BONCOMPAGNI, *Della vita e delle opere di Gerardo Cremonese*, Roma 1851; WÜSTENFELD *a. a. O.* 58; STEINSCHNEIDER, *Übersetzung arabischer Werke* 16 ff., 43, 50, 66.

[3] *Archiv für Lit. und Kirchengesch. des M.-A.* II (1886), 226 f.: „fr. Wilhelmus Brabantinus, Corinthiensis, transtulit omnes libros naturalis et moralis philosophie de greco in latinum ad instantiam fratris Thome."

[4] PELZER, *Les versions latines des ouvrages de morale* 404.

[5] GRABMANN, *Aristotelesübersetzungen* 153—158.

mit dem großen Ansehen und Einfluß in Verbindung, welchen allem Anschein nach gerade in England auch im 14. Jahrhundert noch der arabische Aristotelismus genoß. Trivet dagegen und mit ihm gewiß seine Ordensbrüder stellen der „arabica translatio“ die „nostra“ gegenüber. Es kann hiermit nur die Übersetzung des Moerbeke gemeint sein. In der „nostra“ nämlich entspricht dem 11. Buch der arabischen Übersetzung das zwölfte. Das gilt aber nur von der letzten griechisch-lateinischen Übertragung, also jener des Moerbeke. „Nostra“ hat also bei Trivet den Sinn „dem Orden gehörig, im Orden benutzt“, nicht aber die Bedeutung „allgemein im Gebrauch befindlich“. Zu beachten ist auch, daß der Verfasser sagt, „in scola“ gebrauche man nicht die Übersetzung des Kommentators, sondern eine andere. Unter „scola“ wird man hier nicht die Gesamtheit der Scholastiker verstehen dürfen, sondern die Artistenschule in ihrer kommentierenden Tätigkeit. Die „alia translatio“ wird eine griechisch-lateinische Übersetzung gewesen sein, nicht notwendig die „nostra“. Bei Albert wird betont, er habe noch eine „translatio alia“ seiner Erklärung zugrunde gelegt. In der Tat benutzte Albert in seinem Kommentar die mittlere griechisch-lateinische Übersetzung. Trivet hat uns so dank seines literarisch und geschichtlich gerichteten Sinnes auch zur Erforschung der Aristotelesübersetzungen einen wichtigen Beitrag geliefert.

## Anhang.

### Verzeichnis der erörterten Quästionen.

Die bei den Quolibet üblichen Einleitungen und Gruppierungen haben bei Trivet einen Umfang erreicht, mit dem sich von den bisher bekannten Autoren wohl nur jener der Quolibet des Ägidius Romanus vergleichen läßt. Da also diese Weitschweifigkeit zu den Eigentümlichkeiten unseres Autors gehört, so teile ich sie für das fünfte Quolibet in ihrer ganzen Ausdehnung mit, während ich mich für die übrigen Quolibet, in Anbetracht der bedeutenden Druckkosten auf die Wiedergabe der erörterten Fragen beschränke.

[1m quolibet.]

[*1*] Utrum ens sit univocum Deo et creaturis [*B 1*].

[*2*] Utrum Deus possit conservare celum et terram in esse per subtractionem influentie sue, adnichilatis[1] intermediis [*B 1v*].

[*3*] Utrum Christus potuit aliter redemisse genus humanum quam per mortem [*B 2*].

---

[1] *B 1v* adnichilans; *B 200* adnichilatis.

[*4*] Utrum esse actualis existentie addat rem aliquam super essentiam creature [*B 2v*].

[*5*] Utrum principium individuationis vel unitatis numeralis, quod idem est, sit quantitas tanquam prima et per se causa eius [*B 3*].

[*6*] Utrum sit alia unitas realis preter unitatem numeralem [*B 3v*].

[*7*] Utrum respectus vestigialis fundatur in aliqualitate vel quiditate vel ratitudine (!) rei [*B 4v*].

[*8*] Utrum privatio sit essentia materie [*B 4v*].

[*9*] Utrum aliqua forma creata sit intensive et in se formaliter infinita [*B 5*].

[*10*] Utrum in omni substantia subsistente a Deo producta sit compositio forme et materie [*B 5v*].

[*11*] Utrum corpora celestia sunt eiusdem speciei [*B 6*].

[*12*] [*Utrum*] intellectus viatoris possit intelligere per species, quas penes se habet, absque conversione ad fantasmata [*B 6*].

[*13*] Utrum voluntas possit inclinari in aliquid [*B 6v*].

[*14*] Utrum, posito quod essentia divina sit [presens] intellectui beato in ratione speciei in memoria, quantum ad visionem beatificam, intellectus formet verbum tali visioni correspondens [*B 6v*].

[*15*] Utrum manus amputata debeat adorari eadem adoratione, qua corpus adoratur [*B 7v*].

[*16*] Utrum sacerdos revelans peccatum sibi confessum, mentiatur perniciose [*B 7v*].

[*17*] Utrum illud debeat confiteri [*B 7v*].

[*18*] Utrum privilegiati promittentes se servare interdicta et non servantes incurrant irregularitatem [*B* 8].

[*19*] Utrum religiosi privilegiati et exempti in interdicto generali vel locali obmittendo missam dicere vel audire die, quo teneatur et habent opportunitatem dicendi vel audiendi, peccent mortaliter [*B 8*].

[*20*] Utrum recipere elemosinas sit perfectionis in religione [*B 8*].

[*21*] Utrum motus differat realiter a suo termino [*B 8v*].

[*22*] Utrum in divisione quantitatis ex parte rei divise sit naturaliter accipere minimum [*B 8v*].

[*23*] Utrum locus sit immobilis [*B 8v*].

[*24*] Utrum idem instans maneat in eodem tempore [*B 9*].

[*25*] Utrum intellectus possibilis sit potentia activa vel passiva [*B 9*].

[*26*] Utrum libertas formaliter et principaliter sit in intellectu vel voluntate [*B 9v*].

[*27*] Utrum sit habitus idem caritatis, quo diligitur Deus et proximus [B *10*].

[*28*] Utrum relatio secundum suam formalem relationem sit actus subiecti [*B 10*].

[*29*] Utrum sit ponere duas tantum primas species dividentes genus relationis [*B 10*].

[*30*] Utrum esse in hoc et esse ab hoc constituunt formaliter actionem et passionem [*B 10*].

[*31*] Utrum aliquod agens actione unica[1] simul posset producere diversos effectus [*B 10v*].

[*32*] Utrum consuetudo mentiendi faciat mendacium peccatum mortale [*B 10v*].

[*33*] Utrum peccatum omissionis consistat in aliquo actu [*B 10v*].

[*34*] Utrum eadem accidentia numero maneant in generato et corrupto [*B 11*].

**[2m quolibet.]**

[*1*] Utrum bonum, quod respicit ens commune sicud convertibile, sit synonimum enti [*B 11v*].

[*2*] Utrum inter ens et nichil, quod respicit ens tanquam eius oppositum, sit distantia infinita [*B 11v*].

[*3*] Utrum, supposito quod transsubstantiatio sit possibilis qui[d]libet possit converti in quolibet [*B 12*].

[*4*] Utrum omne movens naturaliter de necessitate moveatur [*B 12v*].

[*5*] Utrum circumscripto omni creato sit in Deo realis distinctio intellectus et voluntatis [*B 13*].

[*6*] Utrum ad eliciendum actum intelligendi aliud a se sufficiat sola ydoneitas nature angelice absque omni specie [*B 13v*].

[*7*] Utrum corpora celestia moveantur vel in pleno vel in vacuo [*B 14*].

[*8*] Utrum planete moveantur secundum epiciclos [*B 14*].

[*9*] Utrum possibile sit ponere actum incompletum in materia respectu forme substantialis inducende [*B 14v*].

[*10*] Utrum materia habeat aliquam quantitatem, que maneat in adventu forme[2] [*B 15v*].

[*11*] Utrum aliqua qualitas manet inseparabiliter in materia[3] [*B 15v*].

[*12*] Utrum forma, que est altera pars compositi, et forma consequens totum compositum sit idem[4] per essentiam [*B 16v*].

[*13*] Utrum forma accidentalis suscipiat magis et minus per essentiam [*B 16v*].

[*14*] Utrum forma possit redire eadem numero [*B 17*].

[*15*] Utrum illud, quod formaliter determinat aliquem actum productum, sit simile vel distinctum [*B 17*].

[*16*] Utrum relatio habeat realitatem aliquam aliam a realitate sui fundamenti [*B 17v*].

[*17*] Utrum posito vacuo et quod grave descenderet per illud, ille[5] motus descendendi foret subitus vel successivus [*B 18v*].

[*18*] Utrum anima intellectiva sit in qualibet parte corporis [*B 19v*].

[*19*] Utrum species, que ponit principium intelligendi differat secundum essentiam ab actione intellectionis [*B 19v*].

[*20*] Utrum differat re absoluta ab actu intellectionis [*B 20*].

---

[1] *B* unita.

[2] Es folgt nur das „Arguitur quod sic" und das „Ad oppositum".

[3] Hier scheint das „Arguitur quod" ausgefallen zu sein.

[4] *So B, f. 200; f. 15v:* sit ad ipsum.

[5] *B f. 18v:* per illud, et quod ille motus; *f. 200:* Supposito vacuo et si esset motus in eo, an subitus vel successivus.

[*21*] Utrum formatio verbi sit tantum sequela[1] actionis et passionis et non ipsa actio vel passio [*B 20v*].

[*22*] Utrum electio sit actus rationis [*B 20v*].

Quesitum est sine argumentis:

[*23*] Cuius de duabus mulieribus hereditatem habere debuisset puer, pro quo litigant mulieres choram rege Salomone, si rex non iudicasset, cuius filius fuisset [*B 20v*].

[*24*] Posito quod aliquis habeat unam manum aridam et aliam utilem et committat aliquid, pro quo meretur amputationem manus, queritur utrum debeat amputari manus arida vel utilis [*B 21*].

[*25*] Utrum beata Virgo aliquid active operata fuerit in formatione corporis Christi [*B 21*].

[*26*] Utrum sacerdos in die, qua est propria missa, possit auctoritate propria celebrare missam peculiarem [*B 21*].

[*27*] Utrum confessor possit inducere confitentem ad eligendum sibi sepulturam [*B 21v*].

[*28*] Posito quod aliquis confiteatur alicui religioso habenti confessandi potestatem, et ille religiosus loco penitentie iniungat confesso, quod nunquam confiteatur alii quam sibi, dum vixerit, vel si de eo humanitus contingat, non alicui [nisi] de religione sua, utrum ista penitentia fuerit erronea [*B 21v*].

[*29*] Posito quod duo conspirabant in mortem sacerdotis, facientes solicitare iter cum eis, et unus confessus fuerit sacerdoti peccatum suum, utrum liceat sacerdoti fugere [*B 21*].

[*30*] Utrum in iustificatione impii sit eadem mutatio numero, qua expellitur culpa et infunditur gratia [*B 22*].

[*31*] Utrum conceptio beate Virginis fuerit celebranda [*B 22*].

[*32*] Utrum ieiunium beati Nicolai, quo legitur feria 4 et feria 6 solum semel bibere mammas, fuerit meritorium [*B 22v*].

[*34*] Utrum idem opus factum ex voto sit magis meritorium quam factum sine voto [*B 23*].

[*35*] Utrum religiosus mortuus et resurgens teneatur advotum primum [*B 23*].

[*36*] Utrum in aparitione, qua beatus Nicolaus legitur apparuisse diversis[2], ipse in propria persona apparuit [*B 23*].

[*37*] Supposita secundum fidem resurrectione, utrum de necessitate resurget idem homo numero [*B 23v*].

[*38*] Utrum sensus in patria habent proprios actus [*B 23v*].

[*39*] Utrum beatus possit frui uno attributo, non fruendo alio [*B 23v*].

**[3m quolibet.]**

[*1*] Utrum relationes constituant personas divinas [*B 24*].

[*2*] Utrum Pater et Filius diligant [se] Spiritu Sancto [*B 24v*].

[*3*] Utrum in Christo ratione [nature] assumpte sit aliquod aliud esse ab esse suppositi divini [*B 25v*].

---

[1] *B f. 20v* und *f. 200:* loquela; *im Text* sequela.

[2] *So B 200; B 23* diverse.

[*4*] Utum veritas fidei circa sacramentum altaris salvari possit ponendo, paneitatem assumi ad esse Christi et manere [*B 26r*].

[*5*] Utrum creature habuerunt aliquod esse extra intellectum divinum [*B 29*].

[*6*] Utrum ratio relationis in relato sit ratio dependentia[m] determinandi sui correlati [*B 29*].

[*7*] Utrum relatio habeat intrinsece proprias species et differentias circumscriptas re cuiuscunque alterius[1] [*B 29v*].

[*8*] Utrum beata Virgo habuit originale peccatum [*B 29r*].

[*9*] Utrum laudabilior sit in beata Virgine virginitas quam fecunditas [*B 30v*].

[*10*] Utrum necesse sit ponere in angelo aliquod principium motivum, quo move[a]nt corpus, [aliud] a voluntate et intellectu [*B 30v*].

[*11*] Utrum angelus potest peccasse in primo instanti sue creationis [*B 31*].

[*12*] Utrum in augmentatione naturali quelibet pars animati secundum speciem et non secundum materiam augeatur [*B 31*].

[*13*] Utrum in semine sit aliqua activa virtus ad generationem [*B 31v*].

[*14*] Utrum primus parens transfudit in posteros aliud peccatum a primo [*B 32*].

[*15*] Utrum baptizatus in aqua facta ex vino, habitis omnibus aliis, necessario sit vere baptizatus [*B 32v*].

[*16*] Utrum caro secundum speciem unius hominis possit fieri caro secundum speciem alterius hominis [*B 32v*].

[*17*] Utrum, cum aliquis ridet de lapsu socii lesi ex lapsu, ille risus sit a natura [*B 32v*].

[*18*] Utrum religiosus tenetur exire religionem ad subveniendum parentibus suis in ultima necessitate [*B 33*].

[*19*] Utrum extrema virtutum, dicta per excessum, sint magis vitiosa generaliter quam extrema, dicta per defectum [*B 33v*].

[*20*] Utrum beatus Paulus ante conversionem potuit fuisse occisus [*B 34*].

[*21*] Utrum beatus, videns Deum, possit distinguere rationes rerum speculativas a practicis [*B 34*].

[*22*] Utrum beata anima posset velle redire ad corpus ad amplius merendum [*B 34v*].

[*23*] Utrum orbis deferens corpus solis sit ecentricus vel concentricus [*B 34v*].

[*24*] Quare in novilunio magis apparet multiplicatio corporis lunaris respicienti per tenuem et pulcrum pannum quam in plenilunio? [*B 35*].

[*25*] Utrum relatio, qua Deus dicitur ab eterno creaturus (?)[2] et ex tempore creator, sit una [*B 35*].

[*26*] Utrum relatio creature ad Deum sit essentialis creature [*B 35*].

---

[1] *B 200:* utrum relatio habeat intrinsece proprias species et differentias.

[2] Creativus (?).

**[4m quolibet.]**

[*1*] Utrum principium activum spirationis active in Patre et Filio sit natura vel voluntas [*B 35*].

[*2*] Utrum creatio alicuius rei possit convenire uni perfecte ita, quod non alteri [*B 36*].

[*3*] Utrum formalis ratio terminandi unionem nature assumpte a Verbo sit aliquid essentiale in persona vel personalis proprietas [*B 36*].

[*4*] Utrum anima Christi sciat in Verbo omnia, que Verbum [*B 36v*].

[*5*] Utrum sanguis quod [!] assumpsit a sanguine Virginis fuit de essentia Virginis [*B 37*].

[*6*] Utrum corpus Christi potuit formari et esse animatum in eodem instanti [*B 37*].

[*7*] Utrum ex se necesse esse et esse ab alio effective, possibile non esse, includat contradictionem [*B 37v*][1].

[*8*] Utrum actio creata, in quantum actio, sit forma inherens alicui [*B 38v*].

[*9*] Utrum individuum in genere relationis sit compositum ex proprio actuali et possibili illius generis tamquam principiis in [se] realiter distinctis [*B 38v*].

[*10*] Utrum ad multiplicationem cuiuslibet nature intellectualis create requiratur compositio materie et forme et consequenter cognitio per species acquisitas [*B 39v*].

[*11*] Utrum anima sit idem cum sua potentia [*B 40*].

[*12*] Utrum potentie anime et eius actus sint in eodem genere [*B 41*].

[*13*] Utrum intellectus abstrahit suum obiectum ab obiecto sensuum particularium immediate vel mediante fantasmate [*B 41*].

[*14*] Utrum intellectus agens habeat aliquam operationem in visione beata [*B 41*].

[*15*] Utrum nostro intellectui obiectum adequatum sit quidditas rei materialis [*B 41v*].

[*16*] Utrum intellectus absque fide possit intelligere Deum esse primum principium productivum creaturarum[2] [*B 41v*].

[*17*] Utrum voluntas habeat velle naturale respectu alicuius obiecti [*B 42*].

[*18*] Utrum voluntas potest transformare immediate amantem in amatum [*B 42*].

[*19*] In supposito quod corporibus celestibus sit materia: utrum sit eiusdem rationis cum materia in istis inferioribus [*B 42*].

[*20*] Utrum aliqui orbes superiores moveantur velocius quibusdam [*B 42v*].

[*21*] Utrum quiditates rerum sensibilium possint immediate produci a formis separatis [*B 43*].

[*22*] Utrum materia prima sit sua potentia [*B 44*].

---

[1] *Bl. 200v:* utrum ex se necesse esse [et esse et possibile *getilgt*] non esse ab alio effective includat contradictionem; *Bl. 201v:* utrum ex se necesse esse et esse ab alio effective includat contradictionem.

[2] Vgl. unten, q. disp. 2.

[23] Utrum forma substantialis educatur de potentia materie [*B 44*].

[24] Utrum aliqua forma recipiat intensionem a parte subiecti, quod[1] tamen secundum se consistit in indivisibili [*B 45*].

[25] Utrum pondus rei in motu naturali intendatur ex approximatione ad terminum motus [*B 45*].

[26] Utrum esse limitatum sit ratio, quare aliquid est in loco diffinitive [*B 45v*].

[27] Utrum aliquis debeat omittere ingressum religionis propter sustentationem parentum [*B 46*].

[28] Utrum peccatum omissionis includat peccatum commissionis [*B 46*].

[29] Utrum liceat sortilegium repellere [*B 46r*].

[30] Utrum aliquis possit sibi facere iniustum [*B 46v*].

[31] Utrum sacerdos sciens aliquem interfectum in ecclesia per confessionem interfectoris possit in ea licite celebrare [*B 46r*].

[32] Utrum habentes privilegium, quod possint recipere familiares suos tempore interdicti, [possint] sibi novos familiares facere [*B 47*].

[5m quolibet.]

Proponebantur in disputatione de quolibet in generali quaestiones 35, quibus postea adiuncte sunt due, ut sint in universo 37, que constituunt primum numerum solidum in numeris imparibus ex radice Trinitatis. Fuerunt autem quedam istorum de Deo et quedam de creaturis. De Deo autem querebantur quedam spectantia ad eius divinitatem et quedam ad eius humanitatem assumptam. De hiis, que spectant ad eius divinitatem, quedam spectant ad eius divinitatem intrinsece et secundum se, et quedam extrinsece et in comparatione ad creaturam. De hiis, que spectant ad eius divinitatem querebatur unum:

[1] utrum scilicet ista duo sint compossibilia, quod proprietates differant ab essentia sola ratione, et quod realiter distinguant personas [*B 53*].

Post hoc querebantur de Deo quedam in comparatione ad creaturas universaliter, quedam vero erant de Deo in comparatione ad creaturas quasdam in speciali. De Deo vero [in] comparatione ad creaturas in universali querebantur quedam spectantia ad creaturarum productionem, et unum spectans ad earum durationem. Circa Deum ergo in comparatione ad earum productionem queritur tria. — Primum erat:

[2] utrum essentia divina, sub ratione essentie, producit res extra, vel ab aliqua alia ratione absoluta [*B 53*].

Secundo querebatur:

[3] utrum supposito quod res processerint a Deo per creationem, an fuerit possibile, quod processerint ab eo per necessitatem nature [*B 53v*].

Tertio quesitum de Deo in ordine ad productionem creaturarum fuit:

[4] utrum divina essentia in productione rerum presupponat[2] aliquod esse rei producte aliud ab esse divino [*B 54*].

---

[1] *B* quod] quia.

[2] *B* presupponitur.

Post hoc querebatur de Deo in ordine ad durationem creaturarum et erat:

[*5*] utrum necesse sit Deum precessisse productionem mundi duratione vel natura tantum [*B 54v*].

Post hec querebantur de Deo quedam in comparatione ad creaturas in speciali, inter que sunt duo: primo de Deo in comparatione potentie materie; secundo in comparatione ad perfectionem potentiarum anime. De Deo autem in ordine ad perfectionem potentie materie proposita fuit questio talis scilicet:

[*6*] utrum virtute divina possibile sit, materiam sine forma per instans temporis, vel duas formas substantiales simul esse in eadem [*B 55*].

Post hec proponebantur quaestiones quedam de Deo in ordine ad perfectiones potentiarum anime, inter quas querebatur unum spectans ad perfectionem anime quoad potentiam sensitivam et quiditatem; alia de Deo in ordine [ad] perfectiones anime secundum potentias intellectivas. — Istud quod querebatur de Deo in ordine ad perfectionem anime sensitive, cuiusmodi est potentia sensitiva, erat:

[*7*] utrum Deus posset facere, quod illud, quod habet diversa loca apparentia in comparatione ad diversos videntes ex parte materie et nature rei[1], posset apparere eisdem in uno et eodem loco [*B 56*].

De Deo in ordine ad potentias intellectivas querebantur quedam in ordine ad perfectionem potentiarum apprehensivarum, quedam in ordine ad habitudinem potentie apprehensive ad appetitivam et quedam in ordine ad perfectionem potentie appetitive. In ordine ad perfectionem potentiarum apprehensivarum querebantur duo: unum in ordine[2] ad perfectionem potentie apprehensive secundum actum nature, et aliud in ordine ad perfectionem eiusdem ad actum glorie. Illud quod querebatur de Deo in ordine ad perfectionem anime quo ad potentiam intellectivam apprehensivam secundum actum nature fuit:

[*8*] utrum intellectus Patris in formatione Verbi divini magis se habeat per modum intellectus nostri agentis vel possibilis [*B 56v*].

Deinde querebatur de Deo in ordine ad perfectionem potentie apprehensive quo ad actum similem, et erat questio:

[*9*] utrum essentia divina possit supplere vicem forme quantum ad hoc, quod est potentiam passivam perficere [*B 57*].

Secundo quesitum est in ordine de Deo ad habitudinem potentie apprehensive ad appetitivam, et erat questio:

[*10*] utrum intellectu et voluntate existentibus perfectis habitibus gloriosis, possit Deus se subtrahere ab una potentia absque hoc quod se subtrahat ab alia[3].

Tertio quesitum est de Deo in ordine ad perfectionem potentie appetitive, cuiusmodi perfectio est caritas, et erat questio:

[*11*] utrum ponentes, quod supra quamcunque creaturam datam Deus posset facere meliorem in infinitum, et quod caritas sit augibilis in infinitum, ponant incompossibilia [*B 57v*].

---

[1] *So Bl. 200v; dagegen Bl. 56v:* videntes a materia rem posset.

[2] *B* in ordine aliud ad perfectionem. [3] *B* illa.

Post hec secuntur questiones de Deo quo ad naturam assumptam, et querebantur duo: primo de esse illius nature, secundo de quibusdam contingentibus circa illam. Illud quod querebatur de esse fuit:

[*12*] utrum humanitas Christi, sibi dimissa, haberet proprium esse [*B 58v*].

Secundo quesitum est de quibusdam contingentibus naturam assumptam, scilicet de passione Christi, et erat questio:

[*13*] utrum omnia sint admittenda, que tradit ecclesia circa passionem Christi [*B 58v*].

Post hoc quesitum est de creaturis, et primo in generali de omni creatura, postea in speciali de aliquibus creaturis. Illud quesitum in generali erat:

[*14*] utrum operatio creature differat a sua substantia [*B 59*].

Quesitum est postea specialiter de creaturis, et primo de creatura intellectuali, postea de creatura corporali. Querebatur unum de natura intellectuali; etiam querebantur quedam communia creature intellectuali abstracte, cuiusmodi est angelus; et coniuncte, cuiusmodi est homo; et quedam specialia de utrisque. De natura intellectuali in communi querebatur unum a parte intellectus et duo ex parte voluntatis. Illud unum ex parte intellectus erat:

[*15*] utrum visio beatifica sit aliquid aliud absolutum ab habitu glorie et obiecto beatifico [*B 59*].

Post hec quesita sunt de voluntate nature intellectualis, et primo quo ad eius obiectum, et erat questio:

[*16*] utrum apprehensio sit per se de ratione obiecti, ut moveat voluntatem [*B 59v*].

Secundo quesitum est de voluntate intellectualis nature quantum ad eius esse, et erat questio:

[*17*] utrum voluntas intellectualis nature possit in actum electivum, libere[1], volendo sub respectu[2] persequibilis et boni, sicut[3] volendo sub respectu fugibilis et mali [*B 60*].

Post quam quesita sunt plura de creaturis intellectualibus in speciali, et primo de angelo, postea de homine. De angelo quesitum est unum spectans ad mensuram operationis eius et erat:

[*18*] utrum operatio angeli intrinseca per se mensuretur tempore nostro [*B 60v*].

Post hoc querebantur plura de homine, quorum quedam erant de homine in statu communi, et quedam secundum statum specialem. De homine quo ad statum communem hominis primo querebatur de hiis, que spectant ad eius naturam, secundo que spectant ad eius meritum et demeritum. — Circa primum querebantur duo, quorum primum erat de actu intellectus agentis per comparationem ad fantasmata, et erat questio:

[*19*] utrum lumen intellectus realiter recipiatur in fantasmate [*B 61*].

---

[1] *So Bl. 200v; Bl. 60:* liberum.
[2] *So Bl. 200v; Bl. 60:* sicud respectum.
[3] *So Bl. 200v; Bl. 60:* sic volendo.

Secundo quesitum est de actu voluntatis in comparatione ad virtutes inferiores; et erat questio:

[*20*] utrum voluntas in movendo vires inferiores et partes corporis ad suos actus imprimant illis aliquam formam, que sit principium motus [*B 61*].

Post hoc quesitum est de homine quo ad eius meritum vel demeritum. De eius merito quesitum est unum, scilicet:

[*21*] utrum sit maioris meriti Deum actu contemplari vel ipsum non comtemplari et de hoc summe dolere [*B 61*$^{v}$].

Post hoc quesitum de demerito, et primo de actu demeriti, secundo de pena eius. De actu demeritorio[1], cuiusmodi est peccatum, quesitum est unum:

[*22*] utrum omnis divinatio sit peccatum [*B 61*$^{v}$].

Post hoc quesitum est de pena demeriti et primo correptio eius, cuiusmodi est excommunicatio, secunda pena dampnationis. Prima questio erat:

[*23*] utrum communicans cum excommunicato scienter in actibus pure corporalibus, puta commedendo et bibendo cum eo, in casu non concesso, peccet mortaliter [*B 62*].

Secundo quesitum est de pena dampnationis, et erat questio:

[*24*] utrum cuilibet peccato correspondet pena eterna [*B 62*$^{v}$].

Post hoc quesitum est de homine quo ad quemdam statum specialem, scilicet quo ad statum prelationis; et circa hoc querebantur duo. Primum erat de eorum perfectione et erat questio:

[*25*] utrum status prelati habentis omnia bona ecclesiastica differat a statu religiosi quantum ad statum [*B 62*$^{v}$].

Secundo quesitum est de statu prelatorum quo ad eorum iurisdictionem et erat questio:

[*26*] utrum reservatio aliquorum casuum a prelato superiori aliquid dimminuat de potestate prelati inferioris [*B 63*$^{v}$].

Ultimo quesitum est de creatura pure corporali et erat questio:

[*27*] utrum ad causalitatem et motum istorum inferiorum requiritur necessario causalitas et motus corporum supercelestium [*B 63*$^{v}$].

*Endet Bl. 64:* posset tamen Deus, quod esset tempus et motus motu celi cessante, sicut forte erit post diem iudicii, Deo naturas rerum aliter disponente, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen. Explicit primum quodlibet disputatum Exonie[2].

### [11$^{m}$ quolibet.]

[*1*] Utrum divina scientia sit causa rerum [*W 166*].

[*2*] Utrum spiratio activa in patre distinguatur ab aliis relationibus realiter [*W 166*$^{v}$].

[*3*] Utrum in omni re composita ex potentia et actu sit compositio ex esse et essentia [*W 167*$^{v}$].

[*4*] Utrum veritas possit diminui [*W 168*].

---

[1] *B 61*$^{v}$ *b:* de actu meritorio. [2] *B* ex ome.

[5] Utrum virtus creata possit in actum suum absque hoc quod specialiter ad actum suum per Deum applicetur [*W 168v*].

[6] Utrum terminus relationis plus habeat de natura entitatis quam ipsa relatio [*W 168*v*].

[7] Utrum omnia corporalia obediant angelis ad nutum quantum ad motum [*W 169v*].

[8] Utrum angelus custodiens hominem aliquando derelinquat eum [*W 170*].

[9] Utrum in anima separata sit ponere intellectum agentem [*W 170*].

[10] Utrum intellectus et voluntas sint equalis libertatis [*W 170v*].

[11] Utrum virtutes morales sint in voluntate sicud in subiecto [*W 171*].

[12] Utrum caritas et amicitia in suis rationibus includant oppositas condiciones [*W 173*].

[13] Utrum virginitas sit maioris excellentie quam martirium [*W 173*].

[14] Utrum cognoscamus omnem veritatem in veritate prima [*W 173v*].

[15] Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitie super actum interiorem [*W 174v*].

[16] Utrum omnia contenta in regula beati Augustini cadant sub precepto [*W 175*].

[17] Utrum supposito quod anima non gloriosa uniatur corpori glorioso, talis homo esset immortalis [*W 176*].

[18] Utrum incorruptibilitas corporis dampnati requirat aliquam causam positivam [*W 176*].

[19] Utrum corpora celestia per suum motum causent aliquam armoniam [*W 177v*].

[20] Utrum intentio formarum fiat per aliquid novum additum in ipso [*W 178v*].

[21] Utrum materia existens sub quantitate habeat aiiam extensionem ab extensione quantitatis [*W 180*].

[22] Utrum indivisibile cuiuslibet continui sit aliquid positivum preter ipsum continuum [*W 180v*].

[**Questiones disputate**[1].]

[1] Queritur utrum inter Deum intelligentem et res ab eo intellecta[*s*] fuerit mutua relatio ab eterno [*B 47*].

[2] Queritur utrum possit demonstrari Deum esse causam rerum efficientem[2] [*B 48*].

[3] Utrum id quod primo determinat divinam efficaciam in re effecta sit essentia rei [*B 49v*].

[4] Quesitum est: supposito quod efficientia, qua Deus creaturas producit, sit creatio, utrum creatio in re creata sit aliquid absolutum [*B 50v*].

[5] Utrum Deus posset facere vel producere substantiam sine accidente [*B 51v*].

*Endet Bl. 52:* „Finis est". „Frere piere desemtou."

**Nachtrag.** Eine willkommene Bekräftigung der Autorschaft Trivets für die Quaestiones quolibetales 5 q. 13 bietet cod. 6 B XI der Old Royal Collection des Britischen Museums, eine Sammelhandschrift theologi-

[1] *So B 201v.* [2] Vgl. oben, quol. 4, q. 16.

schen Inhalts aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts (Warner-Gilson, *Catalogue of Western Mss. in the old Royal Kings collections* [London] I [1921] 140) Bl. 116: „Questio determinta per magistrum Nicholaum dictum Tryvet de ordine Predicatorum. Queritur utrum omnia sint admittenda, que tradit ecclesia.“ Sie behandelt die Osterfeierfrage und sucht sie mit Marianus Scotus (Monum. Germ. hist., SS. V, 495 ss.; XIII, 74 ss.) dadurch zu lösen, daß 22 Jahre in die römische Zeitrechnung eingeschoben werden. Die Handschrift war schon im (Bernards) *Catalogus ll. mss. Angliae et Hiberniae,* Oxoniae II (1697) 198, n. 6383 unter den 312 Hss. Caroli Theyer verzeichnet. Vgl. oben S. 25, Anm. 4.

# Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit.

Von Professor Dr. Artur Schneider in Köln.

Wenn, wie ein bekanntes lateinisches Dichterwort besagt, Bücher ihre Schicksale haben, so besitzen sie Gedanken und Vorstellungen sicherlich noch in viel höherem Maße. Ein Streifzug durch die Geschichte der Philosophie bietet dafür sofort reiche Belege. So mancher Idee begegnen wir hier, welche schon in der Frühzeit griechischer Reflexion entstanden sich wie ein roter Faden durch die Gedankengewebe der folgenden Jahrhunderte hindurchzieht. Das Geschick eines solchen Gedankens, nämlich daß Gleiches durch Gleiches[1] erkannt wird, sei hier wenigstens eine beträchtliche Strecke Weges von seinem Ursprung im griechischen Altertum an durch die Patristik hindurch verfolgt und damit die zum historischen Verständnis seines Auftretens in der scholastischen Philosophie und Mystik notwendige Vorarbeit geleistet.

Der Gedanke, daß alles nur durch ein ihm Gleichartiges erkannt wird, war schon in der vorsokratischen Zeit verbreitet. Allem Anschein nach war er bereits ein Bestandstück der pythagoreischen Lehre. Bekanntlich verdanken wir nach ihr alle Erkenntnis der Zahl, insbesondere der alle Zahlen und deren Kräfte umspannenden Zehnzahl. Nicht nur allen körperlichen Dingen und Vorgängen sollen Zahlenverhältnisse zugrunde liegen, sondern auch die Seele wird als durch die Natur der Zahlen

[1] Der Gedanke Similia similibus spielt nicht nur in der Erkenntnislehre und der Philosophie überhaupt, sondern auch auf anderen Gebieten eine Rolle. In der älteren Medizin kennt ihn die Humoralphysiologie in der Erklärung des Ernährungsprozess (s. Arist., *De an.* II, 4; 416 a 29 ff.; Macrob., *Saturn.* VII, 5, 17; Eyssenhardt 426), in der neueren stellt die von S. F. Hahnemann († 1843) begründete Homöopathie den Gedanken als den von der Erfahrung gelehrten einzig richtigen Grundsatz dem überkommenen Prinzip der Allopathie: Contraria contrariis entgegen (vgl. P. Diepgen, *Gesch. der Medizin* III (1919), 84. In der Pädagogik macht sich neuerdings die Ansicht geltend, daß der Bildungsprozeß nur durch Kulturgüter, welche der Struktur der jeweiligen individuellen Seele gleichartig sind, vollzogen werden kann (vgl. Kerschensteiner, *Das Grundaxiom des Bildungsprozesses*, Berlin 1917).

bestimmt, ja selbst als Zahl gedacht[1]. So gelten ihnen Objekt und Subjekt als einander ähnlich. Infolge dieser Verwandtschaft aber vermochte die Tätigkeit der Zahl in der Seele mit den Zahlenverhältnissen der Dinge in Beziehung zu treten, das Objekt konnte vom Subjekt ergriffen und erkannt werden[2]. Dies sind die Gedankengänge, auf Grund deren Sextus Empiricus den Pythagoras als den ersten Vertreter des Satzes *τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια γιγνώσκεται* bezeichnete[3].

Gebilligt oder bekämpft ist er seitdem in der griechischen Philosophie nicht mehr aus der Erörterung des Erkenntnisprozesses geschwunden. Da sich in der vorsokratischen Zeit das Erkenntnisproblem im wesentlichen nur als Wahrnehmungsproblem darstellt, so beschränkt sich seine Verwendung hier vornehmlich auf die Lösung des Wahrnehmungsproblems. Wo nebenher mit seiner Hilfe auch das höhere Erkennen zu erklären versucht wird, erfolgt einfach eine Übertragung der bei der sinnlichen Erkenntnis gebrauchten Anwendungsform. Wenn Theophrast die Annahme, daß Gleiches durch Gleiches oder Ungleiches durch Ungleiches erkannt wird, geradezu als Gegensatzpole schildert, welche sich bei der Entwicklung der Wahrnehmungstheorie allmählich herausbildeten, so entspricht dies nur dem Tatbestand. Er selbst zählt zu jenen frühesten Vertretern der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches den Parmenides. Welches auch die Tendenz des zweiten Teils seines Lehrgedichts gewesen sein mag, so werden im „Weg der Meinung" jedenfalls die äußeren Vorgänge wie auch die Erkenntnisfunktionen aus der Mischung der beiden hier angenommenen Grundstoffe des Warmen und Kalten abgeleitet[4]. Mit voller Klarheit aber hat wohl erst Empedokles den Satz ausgesprochen. Das Erkennen kommt nach ihm dadurch zustande, daß die Bestandteile der zu erkennenden Objekte auch diejenigen des erkennenden Subjekts sind. Erde erfassen wir nur durch Erde, Wasser durch Wasser, Luft durch Luft, Feuer durch Feuer. Der Ausgangspunkt dieser Denkweise wird in gewissen Beobachtungen auf optischem Gebiet zu suchen sein. Infolge des Umstands, daß man im Auge bei Druck oder schneller

[1] Vgl. Zeller, I, 1[5], 343 ff. (für die Hinweise auf Zeller hier und im Folgenden sei bemerkt, daß mir die neuesten Auflagen nicht zur Verfügung standen). Siebeck, *Gesch. d. Psychol.* I, 1 (Gotha 1880), 66.

[2] *Philol.* bei Stob., *Ecl.* I (Meineke 2). Vgl. Boeckh, *Philolaos*, Berlin 1819, 140 ff. Zeller, *a. a. O.* 398. Siebeck, *a. a. O.* 68 f. 122 f. D. Peipers, *Unters. über das System Platos*, Leipzig 1874, I, 23 f.

[3] *Adv. math.* I, 303; vgl. VII, 92 (Becker 209 bzw. 670). Vgl. Alkin., *Didasc.* 14 (C. F. Hermann 169); Chalcid., *In Tim.* 51 (Wrobel 119).

[4] *Frg.* 16 (Diels, *Fragm. d. Vorsocr.* I, 163). Vgl. Zeller, *a. a. O.* 579. Siebeck, *a. a. O.* 124 f.

Bewegung im Dunkeln ein Leuchten wahrnahm, war der Glaube an die Feuer- oder Lichtnatur des Auges weit verbreitet[1]. Empedokles ließ daher das Auge selbst Feuer enthalten und dadurch das Helle wahrnehmen; die dem Auge eigentümliche wässerige Flüssigkeit sollte das Dunkle vermitteln. Diese zur Erklärung des Sehprozesses aufgestellte Theorie übertrug er nicht nur auf die übrigen Sinnesgebiete, sondern auch auf das Denken. Da auch dieses von der Mischung der Stoffe im Körper abhängt, so erkennen wir in analoger Weise die Liebe durch die Liebe, den Streit durch den Streit. Wir denken jedes Element durch ein entsprechendes Element in uns[2]. Zu den Anhängern unseres Satzes gesellte sich auch Demokrit. Die Lehre von der Reizschwelle antizipierend lehrt er, daß nicht jeder äußere Eindruck schon eine Empfindung hervorruft. Ihr Zustandekommen setzt vielmehr noch außer einer gewissen Menge auch eine bestimmte Beschaffenheit der eindringenden Atome voraus, da Gleichartiges nur auf Gleichartiges einzuwirken imstande ist[3]. In Konsequenz dieses Satzes spricht er ferner den Gedanken aus, daß wir manches nicht wahrnehmen können, weil uns die betreffenden körperlichen Qualitäten und deshalb auch die entsprechenden Sinne fehlen[4]; er hält es für möglich, daß anders konstituierte Wesen Wahrnehmungen machen, welche uns selbst mangeln[5].

Von größter Bedeutung war es, daß sich Plato zu dem Gedanken der Erkenntnis des Verwandten durch Verwandtes bekannte. Seine Stellung zu ihm bedeutet ein völlig neues Kapitel in der Geschichte dieses Satzes. Die Einförmigkeit in der Art seines Gebrauchs hört nunmehr auf. Auf Grund neuer Gesichtspunkte treten zu der bisherigen sensualistisch orientierten Form andere hinzu. Platos beweglicher Geist wußte ihn in verschiedenen Zusammenhängen auch in verschiedener Art zur Anwendung zu bringen.

Dem Altertum galt Plato jedenfalls als Vertreter des Satzes auf dem Gebiet der Sinnesempfindung. In der Tat läßt er das Sehen dadurch zustandekommen, daß das Licht im Innern des Auges als feuriger Stoff vorhanden ist und ausgestrahlt mit dem außerhalb befindlichen infolge seiner Gleichartigkeit verschmelzen kann[6]. Auch das Ohr scheint seinen Darlegungen nach Luft zu

---

[1] Vgl. ARIST., *De sensu* 2; 437 a 22; THEOPHR., *De sensu* 26 (Wimmer III, 10).

[2] *Frg.* 109 (Diels I, 262).

[3] THEOPHR., *a. a. O.* 50 (Wimmer 18), SEXT. EMP., VII, 116 (Becker 215). Vgl. ZELLER, I, 2[5], 866; 911; SIEBECK, 114.

[4] STOB., *Floril.* (Meineke 232). [5] PLUT., IV, 10, 3.

[6] *Tim.* 45 B; vgl. 46 A.

enthalten, welche durch die Erschütterungen der äußeren Luft in Mitleidenschaft gezogen wird, eine sich durch das Gehirn und die Adern bis zur Seele hin sich fortpflanzende Bewegung einleitet und so das Hören vermittelt[1]. Was dagegen die drei anderen Sinne betrifft, so läßt das von Plato selbst im Timaeus Gesagte die Durchführung des Satzes nicht mehr erkennen[2]. Spätere Berichterstatter haben diese jedoch auch für den Geschmack-, Geruch- und Tastsinn angenommen. So bemerkt Sextus Empiricus, daß Plato das Riechorgan seinem Objekt entsprechend dampfartig und das Geschmacksorgan wie die seinen Gegenstand bildenden Säfte feuchter Natur sein ließ; dem Tastsinn habe er erdige Beschaffenheit zugesprochen[3].

Insoweit sich Plato für die Sinnesempfindung den bewußten Satz zu eigen macht, folgt er den Spuren des Empedokles. Pythagoreischen Einflüssen untersteht er im Schöpfungsbericht des *Timaeus*[4]. Der Weltseele wird hier die Fähigkeit des Erkennens zugesprochen. Da das Wesen eines Dinges durch die Angabe, was ein Ding an und für sich darstellt und inwiefern es sich von anderen unterscheidet, bestimmt wird, so läßt Plato die Weltseele bei der Mischung ihres Wesens die Elemente des Identischen und des Verschiedenen und damit die Prinzipien der Erkenntnis sowohl für das ewig Bleibende und mit sich Identische als auch für die Unterschiede empfangen. Dadurch ist es ihr möglich, die Ideen und deren irdische Abbilder wie auch die Differenzen beider zu erfassen. Was aber für die Weltseele zutrifft, das gilt nach platonischer Auffassung zugleich auch für den unsterblichen Bestandteil der menschlichen Seele, der aus den nämlichen, wenn auch weniger reinen Elementen gebildet ist[5]. Stellen für die erwähnte Konstruktion der Weltseele pythagoreische Lehren die Grundlage dar, so tritt dieser Einfluß noch schärfer hervor, wenn es heißt, daß die Seele die nach Maß und Zahl geordneten Wesensbestimmungen erkennt, insofern sie die mathematischen Verhältnisse in sich umfaßt[6].

Die historische Bedeutung der platonischen Stellungnahme zum Gedanken der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches be-

---

[1] *A. a. O.* 67 B. Vgl. THEOPHR., *a. a. O.* 1; 5 (Wimmer 1; 2); SEXT. EMP., *a. a. O.* VII, 116 (Becker 215).

[2] Vgl. 65 C f. 66 D ff.

[3] *Adv. math.* VII, 118 (Becker 216). Wenn auch schon ARISTOTELES (*De part. an.* II, 1; 647 a 12. *De sensu* 2; 437 a 19 f.) bemerkt, daß einige seiner Vorgänger jeden der fünf Sinne auf eines der vier Elemente zurückgeführt hätten, so weist ZELLER (II, 2³; 537 A. 2) darauf hin, daß das von Aristoteles selbst über Empedokles, Demokrit und Plato Ausgeführte zur Rechtfertigung dieser Aussage nicht hinreicht.

[4] 35. [5] *Tim.* 41 D; vgl. *Phileb.* 30 A. [6] ARIST., I, 2; 404 b 18.

ruht vor allem aber auf dessen nunmehr zu erwähnendem Gebrauch. Es sei zunächst folgendes vorausgeschickt. Die Vorgänger Platos hatten zwar allmählich zwischen Sinnlichem und Abstraktem trennen gelernt, die entsprechenden Funktionen jedoch bis auf Anaxagoras an die Betätigung leiblicher Bestandteile gebunden. Einen gewaltigen Fortschritt bedeutete es, als dieser auf die Ungemischtheit und Selbständigkeit des Geistes gegenüber dem Stofflichen hinwies und damit zugleich die dualistische Auffassung der Erkenntnisorgane einleitete. Wenn seiner Ansicht nach auch für den Teil des Geistes, welcher im Menschen ist, dasselbe wie für den weltschöpferischen gilt, so hatte jedoch die systematische Durchführung dieser Denkweise sehr zu wünschen übrig gelassen. Anaxagoras scheint sich näher überhaupt nur mit der Wahrnehmung beschäftigt zu haben [1]. Die schärfere Herausarbeitung der dualistischen Auffassung setzt erst bei Plato ein. Das Mittel, die Natur der Vernunft im Unterschied von Wahrnehmung und Empfindung näher zu bestimmen, bietet ihm der Gedanke der Erkenntnis des Gleichartigen durch Gleichartiges. Soll die Seele das Immaterielle, das Ewige und Göttliche erfassen und auf diese Weise den Weg in ihre wahre Heimat finden können, so muß sie dem Göttlichen selbst verwandt und ähnlich [2], also wie dieses immateriell und unsterblich sein. Die das unveränderliche, wahre Sein erfassende Vernunft ist es, welche diesen göttlichen Bestandteil in ihr bildet [3]. Wie das Auge niemals die Sonne erblicken könnte, wenn es nicht selbst sonnenhaft wäre, heißt es in der *Republik* [4], so würde auch die Vernunft das Gute und Schöne, das wahrhaft Seiende nicht zu erfassen vermögen, käme ihr nicht Verwandtschaft mit den Ideen und besonders mit deren höchster, derjenigen des Guten, zu [5].

Aristoteles, der große Schüler Platons, kann bei oberflächlicher Betrachtung leicht als Gegner des Satzes erscheinen. Er bekämpft diejenigen seiner Vorgänger, welche — Empedokles und Plato werden ausdrücklich genannt — unter Berufung auf denselben das erkennende Subjekt aus den nämlichen Prinzipien wie die Dinge bestehen ließen [6]. Nähere Prüfung seiner Polemik

---

[1] In dieser Hinsicht aber gehört er wie Heraklit zu den Gegnern des Satzes (auf die Gegner und ihre Motive kann infolge Raummangels hier nicht näher eingegangen werden). Vgl. THEOPHR, 1 f.; 27 f. (Wimmer 1; 10).

[2] Die Seele ἔοικε τῷ θείῳ (*Phädr.* 80 A); sie ist ein θεοειδές (*a. a. O.* 95 C), συγγενὴς τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι (*Rep.* X, 611 E). Über diese συγγενεία vgl. ferner *a. a. O.* VI, 490 B, *Leg.* X, 899 D; XII, 959 B; *Phileb.* 30 D.

[3] *Tim.* 41 C; 42 E; *Alcib.* I, 133 C.

[4] VI, 508.

[5] Vgl. E. ROHDE, *Psyche*² II (1898) 284 f.

[6] *De an.* I, 2; 404 b 8 ff. 5; 409 b 26 ff.

lehrt jedoch, daß er sich nicht gegen den Satz als solchen, sondern nur gegen eine bestimmte Art seiner Verwendung wehrt. Er lehnt die Auffassung des Gleichartigen als real Identisches ab. Die Dinge können sich, falls sich nicht Ungereimtheiten ergeben sollen, unmöglich ihrem wirklichen Sein nach im Subjekt befinden[1]. Suchen wir die Grundlagen seiner eigenen Erkenntnislehre auf, so ergibt sich, daß seiner Ansicht nach aber eine Verähnlichung zwischen Subjekt und Objekt insofern stattfindet, als in ersterem ein Bild des letzteren entsteht. Im übrigen fällt unter seinen Tadel wohl der erste und zweite Gebrauch des Satzes bei Plato, nicht jedoch der an dritter Stelle erwähnte. Denn auch er weist die Erfassung der begrifflichen Verhältnisse innerhalb des Wirklichen und der hier waltenden übersinnlichen und ewigen Gesetze einem Vermögen zu, dem er gegenüber den übrigen Erkenntniskräften eine Sonderstellung einräumt. Die Vernunft soll nicht mit der Entwicklung des Leibes entstehen, sondern immateriell, ewig und unsterblich sein[2]; er leiht ihr die Züge des göttlichen Geistes und bezeichnet sie auch ausdrücklich als das Göttliche im Menschen[3].

Im späteren Altertum knüpft sich die Geschichte des Satzes wesentlich an diejenige des Platonismus. Man interessiert sich zunächst einmal für ihn im Hinblick auf die Erklärung des Wahrnehmungsprozesses. Allem Anschein nach haben Ausführungen des Plato hochschätzenden Stoikers Posidonius hier anregend gewirkt. So führt man auf diese die Angaben, welche Chalcidius in seiner Erklärung des Timaeus über den Standpunkt des Pythagoras und des Empedokles macht[4], zurück[5]. Der dem Neuplatonismus im engeren Sinn vorausgehenden, mit Posidonius im *Timaeus* die Quelle aller Erkenntnis erblickenden Strömung[6] gehört u. a. Claudius Galenus an. Durch sein Ansehen als Mediziner wurde er für die Folgezeit ein höchst einflußreicher Vertreter unseres Satzes. Die Verse des Empedokles zitierend nimmt er eine Verwandtschaft zwischen den Gegenständen der äußeren Wahrnehmung und den Sinnesorganen an. Bei der Verteilung der vier Elemente auf die fünf Sinne hilft er sich in der Weise, daß er unter Berufung auf den *Timaeus* den Geruchsinn als ein Mittelding zwischen Luft und Wasser erklärt[7].

---

[1] Vgl. den Kommentar von THOMAS VON AQUIN, *De an.* I, lect. 4; ferner CL. BAEUMKER, *Witelo* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* III, 2) 470.

[2] ZELLER, II, 2[3], 569 ff. [3] Belege *a. a. O.* 572 A. 1.

[4] *In Tim.* 51 (Wrobel 119 f.); 218 (254).

[5] S. C. GRONAU, *Poseidonius und die jüdisch-griechische Genesisexegese* (1914), 170. [6] Vgl. W. W. JÄGER, *Nemesius von Emesa* (Berlin 1914) 45 f.

[7] *De plac.* 627 ff. (J. Müller 625 ff.).

Das Studium des Posidonius hat vermutlich auch die Aufmerksamkeit auf die bekannten Sätze in der *Republik* hingelenkt. Daß der für Plato begeisterte Stoiker auf die lichtartige Beschaffenheit des Auges und die luftartige Natur des Ohres hinwies um daraus in Anspielung auf die platonische Schrift die Tätigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis Gottes herzuleiten, bezeugt Sextus Empiricus[1]. Jedenfalls stellt sich das Gleichnis zwischen Auge und Vernunft in der Folgezeit als Gemeingut der wissenschaftlichen und literarischen Welt dar. Bald wird nur kurz und gelegentlich daran angeknüpft, wie von dem bald nach Posidonius schreibenden, sich zur peripatetischen Schule rechnenden Verfasser des Buches von der Welt[2], wie ferner von Chalcidius[3], Manilius[4], Firmicus Maternus[5], bald wieder stellt er Ausgangspunkt oder Grundlage für eigentliche erkenntniswissenschaftliche Darlegungen dar. Letztere Rolle spielt er bei Vertretern der hellenistischen Mystik.

Der Satz der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches erfreut sich hier großer Beliebtheit. Er besagt in mystischem Zusammenhang, daß das Göttliche nur durch das Göttliche erkannt wird. Die systematische Durchführung dieses Gedankens geschieht jedoch nicht immer in genau derselben Fassung. Bald wird das Göttliche, durch das die Erkenntnis erfolgt, in der gottverwandten Natur des eigenen Geistes gesucht, in welchem Fall man sich unmittelbar an das platonische Gleichnis anlehnt, bald wieder wird es in der mit der menschlichen Seele sich vereinigenden Gottheit selbst gesehen. Diese tritt alsdann nicht nur als Gegenstand der Schauung, sondern zugleich auch als Vermittler der auf sie gerichteten Erkenntnis auf. Klar und scharf wird der Satz in letzterer Wendung von Philo gebraucht und zwar in Kombination mit der vom Spätplatonismus eifrig gepflegten Lichtmetaphysik[6]. Wie die Sonne nur durch die Sonne, die Gestirne nur durch die Gestirne, Licht überhaupt nur wieder durch Licht

---

[1] *A. a. O.* VII, 93 (Becker 209). Vgl. R. Hirzel, *Unters. zu Ciceros philos. Schriften* II (Leipzig 1882), 532 ff.

[2] C. 1; 291 a 14. Vgl. Badstübner, *Beiträge zur Kritik und Erklärung der philos. Schriften Senecas* (Hamburg 1901), 13.

[3] *In Tim.* 247 (Wrobel 281).

[4] *Astron.* IV, 906 ff., ferner hier die von Goethe ins Brockenalbum geschriebenen Verse:

Quis caelum possit nisi caeli munere nosse
Et reperire deum nisi qui pars ipse deorum (II, 115).

[5] *Astron.* VIII, 1, 1 (Skutsch II, 281). Für die Beziehungen des Manilius und Firmicus Mat. zu Posidonius vgl. Badstübner 13; Herm. Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius,* Borna-Leipzig 1905, A. 22.

[6] Über diese s. Cl. Baeumker, *a. a. O.* 357 ff.

zu schauen ist, so kann das göttliche Licht nur in dem Glanz seiner eigenen Strahlen gesehen werden[1]. Bei Plotin finden wir beide Richtungen vertreten. Das Bekenntnis von der Sonnennatur des Auges nach dem Beispiel des Posidonius wiederholend lehrt er, daß die Seele ihr Vermögen, das Schöne zu schauen, in analoger Weise ihrer eigenen Schönheit verdanken müsse. „Darum werde jeder zuerst gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will." Da die Seele zwar nicht an sich, wohl aber durch ihre Verbindung mit dem Leibe befleckt ist, so ergibt sich, will sie in ihrer wahren Schönheit und Gottähnlichkeit erstehen und zur Gottesschau befähigt werden, die Forderung ihrer Reinigung[2]. An anderer Stelle wird sich Plotin stärker bewußt, daß der eigene Geist weit hinter dem göttlichen zurücksteht, den Blick daher nicht aus eigener Kraft zu erheben vermag, sondern göttlicher Erleuchtung hierzu bedarf. Ähnlich wie Philo sagt auch er, daß, wie man die Sonne nicht durch ein anderes Licht schaut, so man auch Gott nur durch sein eigenes Licht wahrnehmen kann[3]. Die durch die Reinigung herbeigeführte Vollkommenheit der Seele, ihre Schönheit und Gottähnlichkeit stellt sich für diese Betrachtungsweise nur als eine notwendige Voraussetzung und Bedingung für den Eintritt der Gottesschau dar; eine eigentliche Ursache kann nur Gott selbst sein. Mit vollem Bewußtsein hat auch Proklus den Satz zum Aufbau seiner mystischen Theorie verwandt. Da Gleichartiges nur durch ebensolches erfaßt werden kann, so muß das zur Gottesschau befähigte Organ dem Göttlichen verwandt sein. Aus diesem Grund kommt die von Plotin dafür als geeignet angesehene Vernunft seiner Meinung nach nicht in Betracht; sie stellt noch nicht das Höchste in der menschlichen Seele dar. Indem er das Göttliche überhaupt mit dem Einheitlichen zusammenfallen läßt, bezeichnet er diese über den *νοῦς* hinausgehende, gewöhnlich schlummernde und erst bei der mystischen Schauung in Funktion tretende Kraft als das einheitliche Wesen der Seele[4]. Die weitere Durchführung seiner Theorie erfolgt auf dem Boden der Lichtspekulation. Da die Gottheit Licht ist und das Göttliche in der

[1] *De praem. et poen.* 45 (Cohn V, 279 f.). Für den Gebrauch des Satzes vgl. auch *De congr. erud. grat.* 9 (III, 63 f.); *De gig.* 9 (II, 44) sowie das von Gronau *a. a. O.* 172 A. 2 angegebene Material. Der oben erwähnte Gebrauch des Satzes findet sich auch im Alten Testament, wo der Psalmist 36, 10 sagt: „In Deinem Licht sehen wir das Licht". Vgl. ferner E. Norden, *Agnostos Theos,* Leipzig-Berlin 1913, 287.

[2] *Enn.* I, 6, 9 (H. F. Müller 53 f.).

[3] V, 3, 17 (177).

[4] *De provid.* c. 24 (Cousin I, 41): Omnia enim simili cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali. Sonstige Belege bei Zeller, III, 2[5], 879; H. Koch, *Pseudo-Dionysius-Areopagita*, Mainz 1900, 153 f.

Seele ihr gleichartig sein muß, so ergibt sich für ihn, daß sich bei jenem höchsten Vorgang im Leben der Seele, in welchem sie sich, wie er sagt, mit den Göttern verbindet, ihr Licht mit dem jenseitigen vereint[1].

Inzwischen war in der Patristik die Philosophie in Verbindung mit der Lehre des Christentums getreten. Die Beachtung, welche der Platonismus in den philosophisch interessierten christlichen Kreisen fand, war allein schon geeignet, dem alten Satz die Aufmerksamkeit zuzulenken. Wenden wir unsere Blicke zunächst nach dem Orient, so können wir feststellen, daß die in der *Republik* vorgetragenen Gedanken wohl bekannt sind. Origenes betont, daß wir durch die zu unserer göttlichen Natur gehörende Vernunft Gott erkennen[2]. Gregor von Nyssa erwähnt nicht nur dies, sondern stellt damit zugleich in Parallele, daß wir durch die der irdischen Natur eigentümlichen Sinneswerkzeuge das Irdische erkennen[3]. Auch das Gleichnis als solches wird von den Kappadoziern gern erwähnt. Sowohl Gregor von Nyssa[4] wie Gregor von Nazianz[5] hoben an je zwei Stellen die Befähigung des Auges zum Sehen auf Grund seiner sonnenhaften Natur und derjenigen der Seele zur Gottesschau infolge ihrer gottverwandten Beschaffenheit hervor. Einflüsse des Posidonius hat man auch hier vermutet[6]. Wie die Mystik des Nysseners[7], so ist auch die spätere des Pseudo-Areopagiten Dionysius auf den Gedanken eingestellt, daß wir das Göttliche nur durch das göttliche Licht vollendet zu schauen vermögen. Bei Dionys kommt unser Satz in Anlehnung an Proklus noch insofern zur Verwendung, als auch er betont, daß das einheitliche Wesen Gottes nur durch das Einheitliche in der Seele erfaßt werden könne[8]. Schließlich sei noch erwähnt, daß für die Theorie der Sinnesempfindung den Gedanken der Bischof von

---

[1] *In rep.* I (Kroll 177, 21). Vgl. Cl. Baeumker, *a. a. O.* 370. — Über Nachwirkungen des posidonianischen Gedankens im Mithraskult s. Albr. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie,* Leipzig-Berlin 1910, 55 ff.

[2] Gronau macht *a. a. O.* 172 A. 1 auf *De princ.* I, 1 und *C. Cels.* VII (*PG* 11, 128 A; 1468 B) aufmerksam.

[3] *De hom. opif.* 2 (*PG* 44, 133 B).

[4] Wie Gronau S. 170 hinweist, kommt obiger Gedanke in *Or. catech.* 5 und *De infant., qui praem. abrip.* (*PG* 45, 21 C; 46, 176) klar und *De hom. opif.* (*PG* 44, 156 B) versteckt zum Ausdruck.

[5] *Orat.* 21 (*PG* 35, 1084 A); 28, 30 (*PG* 36, 69 A). Vgl. R. Gottwald, *De Gregorio Nazianz. Platonico*, Vratisl. 1906, 40.

[6] S. Gronau, *a. a. O.*

[7] S. Fr. Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Münster 1896) 98; Art. Schneider, *Die myst.-ekstat. Gottesschau im griech. und christl. Altertum,* Philos. Jahrb. d. Görres-Ges. XXXI (1918), 35.

[8] Näheres s. bei H. Koch 153 ff.; Art. Schneider 36 ff.

Emesa Nemesius benützt. Er hat sich hier die Ausführungen Galens über die Verwandtschaft zwischen den einzelnen Sinnesorganen und ihren spezifischen Objekten zum Teil wörtlich zu eigen gemacht[1].

Von den Lateinern interessiert uns natürlich am meisten derjenige, der nicht nur der gewaltigste Geist der patristischen Periode ist, sondern zugleich auch den nachhaltigsten Einfluß auf die Scholastik ausübte, Augustinus. Seine fundamentalen erkenntniswissenschaftlichen Sätze zeigen durchweg die Übereinstimmung mit dem bewußten Gedanken. Er erkennt ihn zunächst für das Gebiet der Empfindung als maßgebend an. An einer Stelle spricht er von Männern, die „auf Grund scharfsinnigster Untersuchung" die fünf Sinne den vier Elementen entsprechend unterschieden. Diese Verteilung gibt er des näheren an und zwar in der dem Plato beigelegten und von Galen vertretenen Form. Geruch und Geschmack werden insofern dem wässerigen Element zugewiesen[2]. Daß Augustin bei dieser Darlegung keineswegs nur objektive Berichterstattung im Auge hat, sondern damit zugleich auch seinen eigenen Standpunkt angeben will, ergibt sich aus der Übereinstimmung mit anderen rein systematisch gehaltenen sinnesphysiologischen Sätzen, in welchen die Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches ausdrücklich anerkannt wird[3]. Ein Bekenntnis zu ihm liegt ferner vor, wenn nachdrücklich darauf hingewiesen wird, daß dem Dualismus der Erkenntnisgegenstände ein solcher der Erkenntnisorgane entspricht, daß der Leib durch die Sinne nur Körperliches erfassen kann, das Intelligible und Geistige dagegen in der Vernunft ihr verwandtes Organ hat[4]. Weiteres Material bietet die nähere Analyse des Erkenntnisprozesses. Die Lichtmetaphysik der Spätplatoniker verarbeitend faßt Augustin nicht nur die sinnliche Wahrnehmung, sondern auch das höhere Erkennen als Lichtwirkung auf. Dem das Sehen der körperlichen Dinge ermöglichenden außerhalb des Auges befindlichen physikalischen Licht wird für das Schauen der intelligiblen Gegenstände ein immaterielles Licht, das göttliche der rationes aeternae gegenübergestellt[5]. Das Gleichartige, durch

---

[1] S. Domanski, *Die Psychol. des Nemesius* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* III, 1) 96 A. 1. [2] *De Gen. ad lit.* III, 4, 6 (*PL* 34, 281).

[3] *De mus.* VI, 5, 10 (*PL* 32, 1169); vgl. *De Gen. ad lit.* III, 5, 7 (282).

[4] *Enarr. in Ps.* 146, 13 (*PL* 37, 1907 f.); vgl. *De Trin.* XII, 14, 23 (*PL* 42, 1010).

[5] Über die augustinische Lehre von der göttlichen Erleuchtung s. Näheres bei Joh. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Aug.* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* XIX, 2) 62 ff.; vom gleichen Verf., *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Aug.* (Paderborn 1919) 19 ff., sowie B. Kälin, *Die Erkenntnislehre des hl. Aug.* (Sarnen 1920) 53 ff.

das erkannt wird, stellt somit hier ein dem Subjekt der Erkenntnis an sich nicht unmittelbar immanenter Faktor dar. Dieser Gebrauch des Satzes ist uns freilich auch nicht mehr unbekannt. Wir fanden ähnliches bereits bei Philo und Plotin vor. Augustin bringt aber gelegentlich dieser Anwendung des alten Gedankens mit der zuletzt erwähnten in Zusammenhang, indem er die Verwandtschaft der beiden Lichtquellen mit der Natur des entsprechenden Erkenntnissubjekts betont. Das physikalische Licht ist als etwas Stoffliches dem Sinnesorgan, dem körperlichen Auge, das unmaterielle dagegen dem geistigen Auge, dem Vernunftlicht gleichartig. Die Sachlage ist demnach die, daß das Objekt nicht nur dem Subjekt als solchem, sondern gewissermaßen auch dem erweiterten Subjekt, dem Subjekt nämlich unter Einschluß des ihm das Objekt vermittelnden Prinzips, ähnlich ist[1]. Wenden wir uns den augustinischen Darlegungen über die Gotteserkenntnis im besonderen zu, so begegnen wir auf Schritt und Tritt der Anwendung und Durchführung des Satzes. Mögen die niederen oder die höheren, in Verzückung und Ekstase vor sich gehenden Formen der Gottesschau gemeint sein, überall stoßen wir auf die Überzeugung, daß der menschliche Geist nur durch Verbindung mit dem göttlichen das Göttliche zu schauen vermag, Gott nur durch Gott selbst erkannt werden kann[2].

Wie sich das Philosophieren der Patristik an die vorausgegangene und gleichzeitige antike Philosophie unmittelbar anlehnt, so stützt sich das der Scholasik sowohl auf das patristische als auch auf das antike Denken. Damit ist von vornherein klar, daß der alte Satz auch in der Philosophie des Mittelalters eine Rolle spielen wird. Diese kann im vorliegenden Zusammenhang nicht mehr weiter verfolgt werden. Bemerkt sei hier nur kurz, daß schon der erste philosophisch bedeutendere Schriftsteller des beginnenden Mittelalters, Johannes Eriugena, von unserem Satze Gebrauch macht. Wie der gegen Ausgang der Patristik auf gallischem Boden schreibende Presbyter Claudianus Mamertus[3], so wandte auch er den Satz auf die Sinnesempfindung in der galenisch-augustinischen Form an[4]. Hatte Gregor der Große

---

[1] *De Trin.* XII, 15, 24 (*PL* 42, 1011): Credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subiuncta sic ista videat, in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumiacent, cuius lucis compar eique congruens est creatus. Ferner *In Jo. ev. tract.* 35, 3 (*PL* 34, 1658).

[2] Näheres s. in meiner Arbeit über *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik* (Fulda 1921) 22 ff.

[3] *De stat. an.* I, 5 (*PL* 53, 710 C—711 A).

[4] *De div. an.* III, 37 (*PL* 122, 733 B). S. meine Arbeit über *Die Erkenntnislehre des Joh. Eriug.* I (Schriften d. Straßburger Wissensch. Gesellsch.

in seiner mystischen Erkenntnislehre dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß nur durch die Gnade und Erleuchtung Gottes die Schauung des Göttlichen möglich ist[1], so ließ der geniale irische Denker das seiner Ansicht nach vollkommenste, nämlich nicht empirisch, rein spekulativ verlaufende Denken, die metaphysischen Intuitionen, die ihm vom Standpunkt seiner pantheisierenden Denkweise aus in jedem Fall ein Schauen des Göttlichen bedeuten, durch Verbindung mit Gott zustande kommen[2]. Daß Gott nur durch Gott wahrzunehmen ist, wird sich bei näherem Studium als die auch allen späteren der Mystik zuneigenden scholastischen Autoren gemeinsame Auffassung ergeben. Reiche Ausbeute werden im übrigen überhaupt die Schriften der für den augustinischen Illuminismus stärker empfänglichen Denker bieten. Aber auch die Durchsuchung der Werke der ausgesprochenen Aristoteliker wird uns, wie allein schon die thomistischen Ausführungen über die *assimilatio per informationem* und *secundum convenientiam*[3] beweisen, keineswegs ganz leer ausgehen lassen.

---

in Heidelberg, N. F. 3. Heft, Berlin u. Leipzig 1921) 44. Für den sonsualistischen Gebrauch des Satzes bei Autoren des 12. Jahrhunderts verweise ich auf Bernhard Silvestris, *De mundi univ.* II, 13 (Barach 65), Wilhelm von Thierry, *De nat. corp. et an.* I (*PL* 194, 707 B), Isaak de Stella, *De an.* (*PL* 194, 1881 A) und den Traktat *De septem septenis* IV (199, 953 B).

[1] S. meine S. 75 A. 2 erwähnte Schrift S. 35 ff.

[2] S. die S. 75 A. 4 genannte Schrift S. 52 ff.

[3] Siehe I. *Sent.* 34, 3, 1 ad 4; *S. th.* I, 57, 2 ad 2. Vgl. O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*[2] II (1907) 386 f.

# Über die seelischen Vorbedingungen der plotinischen Ekstase.

Von Professor D. Dr. Georg Wunderle in Würzburg.

Die Absicht meiner Untersuchung kann und soll es nicht sein, das Lehrsystem Plotins von einem neuen Gesichtspunkte aus aufzuhellen. Was der Stand der schwierigen Forschung in dieser Beziehung zu sagen ermöglicht, ist in neuester Zeit wohl von H. F. Müller in seiner Studie über *„Dionysios, Proklos, Plotinos"* (Münster i. W. 1918) und von Fritz Heinemann in seinem Buche: *„Plotin; Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System"* (Leipzig 1921) klargelegt worden. Daß der Wissenschaft in all den Problemen, die schon im Titel der beiden Arbeiten angedeutet werden, noch manches zu tun erübrigt, ist für niemand zweifelhaft, der mit den geschichtlichen und sachlichen Fragen Ernst macht.

Mein Ziel ist es, unter Voraussetzung des bisher Erreichten gewisse psychologische Momente hervorzuheben und zu ordnen, welche in der jetzigen Plotinforschung vielleicht nicht diejenige Beachtung fanden, die der moderne Religionspsychologe ihnen wünschte. Plotin wird in der Regel als einer der bedeutendsten nichtchristlichen Ekstatiker aufgezählt; Martin Buber etwa führt Teile seiner Enneaden als typische Proben „ekstatischer Konfessionen" an. Und manches ist schon über den theologischen Wert der plotinischen Ekstase in neuester Zeit geschrieben worden. Da scheint es am Platze zu sein, über das Psychologische der plotinischen Ekstasenberichte sich klar zu werden.

Aus der Reihe der hier möglichen Untersuchungsaufgaben greife ich diejenige heraus, die eine Art von perspektivischer Mitbehandlung des ganzen Fragenkomplexes erlaubt, nämlich die Erörterung der wichtigsten seelischen Vorbedingungen der plotinischen Ekstase.

## I.

Es muß vor allem betont werden, daß die Hinweise auf den ekstatischen Zustand und die Schilderungen desselben, die sich in den Enneaden finden, nicht im modernen Sinne als exakt-

methodische Beschreibungen gelten können. Sie sind natürlich auch gar nicht als solche beabsichtigt. Damit ist gewiß von der Psychologie aus kein entwertendes Urteil gesprochen; es ist nur auf die Schwierigkeit ihrer Deutung aufmerksam gemacht. Man gehe etwa Abschnitte wie *Enn.* I, 6, 6 ff.; IV, 8, 1; V, 9, 9; VI, 6, 10 psychologisch durch, dann wird man fast überall gewahren, daß hier einerseits das Erkenntnistheoretisch-Metaphysische oft schwer aus dem rein Empirisch-Psychologischen auszuscheiden ist, daß anderseits das Ethisch-Normative sich fast ständig mit dem Wirklich-Geschehenden oder als wirklich Angenommenen vermischt. Daß daraus der rein psychologischen Betrachtung und Deutung nicht geringe Hindernisse erwachsen, ist von vorneherein ersichtlich. Schon um dessentwillen ist der Ausdruck „Ekstatische Konfessionen“ bei Plotin mit einer gewissen Einschränkung zu gebrauchen.

Sicher ist aber trotz allem, daß die seelischen Motive und Beziehungen wenn auch nicht immer für den einzelnen Erlebensfall, so doch im großen und ganzen erkenntlich sind. Die Ermittlung des besonderen Einflusses irgend eines bestimmten Momentes mag vielleicht für die geschichtliche Entwicklung des ganzen Plotin einige Anhaltspunkte gewähren. Ihnen nachzugehen ist hier nicht der Ort.

## II.

Die notwendige psychologische Einstellung für unseren Gegenstand dürfte wohl die bekannte Typisierung der Menschen geben, die wir *Enn.* V, 9, 1 lesen. Drei Arten sind es, die hier kurz charakterisiert werden. Die einen richten ihr Interesse vor allem auf die sinnlichen Dinge und die mit ihnen verbundene Annehmlichkeit bzw. Unannehmlichkeit. Wenn es hoch kommt, bemühen sich einige unter ihnen um eine rationelle Erklärung. Eine zweite Klasse strebt vom Angenehmen zum Schönen; sie haben aber keinen festen Standort und sinken daher bald wieder zu den niedrigen Dingen herab. Eine dritte Reihe (die „göttlichen Menschen“) sieht mit Kraft und Schärfe in die Höhe und vermag sich dort oben zu halten, verächtlich auf das Irdische herabblickend und froh über den Ort, der ihr wahrhafter und eigentlicher Stand ist.

Für Plotin spielt selbstverständlich nur die Klasse dieser „Höhenmenschen“ eine Rolle. Er versäumt es nicht, gleich in dem der Typisierung folgenden Abschnitt (*Enn.* V, 9, 2) die Beschaffenheiten und Bedingungen anzudeuten, die zur Ersteigung des Gipfels erforderlich sind. Alles, was den Menschen frei und

leicht und kräftig zugleich macht, mit dem wahrhaft Göttlichen eins zu werden, gehört hier zusammen. Es wird aber im einzelnen nicht völlig klar, *πόθεν ἡ δύναμις αὐτῷ καὶ τίς λόγος τοῦτον τὸ ἔρωτα παιδαγωγήσεται* (*Enn.* V, 9, 2)[1]. Ist es am Ende gar nicht einmal irgend ein *λόγος*, der den *ἔρως* führt, sondern ein teils als Erkenntnistrieb, teils als mystischer Reinigungstrieb, teils als Sehnsucht nach höchster Lebenssteigerung verstandener *ἔρως*, der das Bewegende in dem ganzen Entsinnlichungsprozesse bildet und die Seele sogar über Denken und Schauen hinaus zur Einigung mit dem Göttlichen leitet, für die nach Plotin so schwer das richtige positive Wort gefunden werden kann? Nur wer diese Verzückung erfahren hat, kann es verstehen, wenn man sie (*Enn.* VI, 9, 9) als „wahres Leben" (*τὸ ἀληθινῶς ζῆν*), als *ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν* (*Enn.* VI, 9, 11) bezeichnet. Was zu tun ist, um in diesen Zustand zu gelangen, gebietet kurz das *ἄφελε πάντα* am Schlusse einer Anweisung (*Enn.* V, 3, 17), in der zunächst die intellektuelle Seite des Aufstieges erörtert wird. Ist die Bedeutung dieser Mahnung erschöpft, wenn sie als Aufforderung zur Abstraktion von allem, auch allem Diskursiv-Begrifflichen gefaßt wird? Ich glaube nicht. Denn die ganze Tendenz auch dieses Abschnittes geht dahin, Gott durch das göttliche, im tiefsten Menschen selbst verborgene Licht schauen zu lassen. Und dieses Licht wird nur durch die verschiedenen *καθάρσεις* (*Enn.* I, 2, 3) eröffnet und wirksam. Also der ethische Einschlag ist auch hier angedeutet.

Suchen wir nun diese Andeutungen zu bewahrheiten, daß wir aus den wichtigsten Ekstasenberichten die tatsächlichen seelischen Bedingungen herausschälen, aus denen das Höchsterlebnis selbst entsteht.

In seiner Lebensbeschreibung Plotins erzählt Porphyrius, daß der Meister viermal den Zustand der Ekstase erlebt habe, solange er als Schüler bei ihm weilen durfte. Es heißt an der Stelle, wo davon berichtet wird (Kap. 23 der Vita Plotini) ausdrücklich zuerst, daß es Ziel und Absicht Plotins war, die Ekstase zu erreichen, freilich gleich darnach auch, daß er sie erlangt habe durch einen unbeschreiblichen Akt und nicht durch irgendwelche Kraftanstrengung (*ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ καὶ οὐ δυνάμει*). Zudem ist nicht versäumt, auch der Einwirkung der Götter zu gedenken. Einerseits ist also die Aktivität des Strebens betont, die in der

---

[1] Die griechischen Zitate sind der H. F. Müllerschen Textausgabe von Plotins Enneaden (Berlin 1878/80), die deutschen der Übersetzung desselben (Berlin 1878/80) entnommen.

Anwendung der entsprechenden Mittel zur Loslösung vom Sinnlichen sich ausdrückt, anderseits wird als das letztlich Gebende, als das eigentlich Krönende eine gnadenähnliche Zuwendung von Gottes Seite anerkannt. Auch hierin liegt eine überaus wichtige Bedingung der seelischen Einstellung zur Ekstase. Vielleicht ist es nicht der unbedeutendste Punkt, an dem sich sowohl die psychologische Deutung als auch die theologische Würdigung der plotinischen mit der christlichen Ekstase begegnet.

III.

Welche Umstände liegen nun aber auf seiten der menschlichen Aktivität, soweit Plotins Ekstasenberichte in Frage stehen?

Man wird wohl schon bei oberflächlicher Betrachtung darauf hinweisen, daß die wichtigsten seelischen Funktionen durch die drei Begriffe *θεωρία, κάθαρσις, ἔρως* umschlossen sind. Auch das nähere Studium muß diese Ansicht bestätigen; es enthüllt aber zugleich eine Reihe von Schwierigkeiten, die der genauen Abgrenzung der seelischen Motivationskraft bei Plotin im Wege stehen.

1. Die philosophische Auffassung des ganzen Ekstaseprozesses ist meines Erachtens durch eine Betonung des intellektualistischen Momentes bezeichnet; d. h. vor allem die erkenntnistheoretische Wertung sowohl der Mittel als auch des Zieles der Versenkung ins Göttliche ist durch ihren Charakter als denkartige „Schau oder Berührung des Guten“ (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή, Enn.* VI, 7, 36), bestimmt. Und ob es im Anschluß daran gleich heißt, daß zu diesem Höchsten „Reinigungen, Tugenden, Veredlungen“ führen, so ist doch sofort wieder klar, daß das „Schauen“ die eigentliche Weise der Gotteinigung darstellt. „Da läßt er denn alles Wissen, und bis hierher geleitet und im Schönen feststehend, denkt er bis zu dem Punkte, auf dem er sich befindet, getragen aber von derselben Woge gleichsam des Intellekts und emporgehoben von ihrem Schwall schaut er sogleich und sieht nicht wie, sondern das Schauen füllt die Augen mit Licht und läßt sie nicht ein anderes sehen, sondern das Licht selbst ist das Objekt des Schauens. Denn in jenem ist nicht das eine ein Geschautes, das andere das Licht desselben, nicht Denkendes und Gedachtes, sondern ein Strahl, der dies hiernach erzeugt und bei ihm bleiben läßt; er selbst aber [Gott?] ist ein den Intellekt nur erzeugender Strahl, er löscht sich im Zeugen nicht selbst aus, sondern bleibt selbst, jenes aber wird dadurch, daß dieses ist. Denn wenn dies nicht derartig wäre, so würde jenes

nicht zu Stand und Wesen gekommen sein" (*Enn.* VI, 7, 36). Nimmt man dazu noch etwa die Ausführungen über *θεωρία*, *θεώρημα*, *θέαμα* in *Enn.* III, 8, 4, so kann man füglich — soweit der erkenntnistheoretische Charakter des Ganzen in Betracht kommt — am „Intellektualismus" auch der plotinischen Ekstase nicht zweifeln. Man ist all dem gegenüber fast versucht zu fragen: Ist das überhaupt ein Weg zu religiöser Ekstase? Es heißt am Schlusse von *Enn.* III, 8, 4: „Überall werden wir demnach das ausfindig machen: Die schaffende Tätigkeit wie das Handeln ist eine Schwäche oder begleitende Folge des Schauens; eine Schwäche, wenn jemand nach vollbrachter Handlung weiter nichts hat, eine begleitende Folge, wenn er vor diesem etwas Besseres zu schauen hat als das Erzeugnis seines Tuns. Denn wer zieht es vor, wenn er das Wahre schauen kann, dem Schattenbild des Wahren nachzugehen? Das bezeugen auch die minder begabten Kinder, die unfähig zur Wissenschaft und Spekulation sich den Künsten und technischen Fertigkeiten zuwenden."

Und doch! — Wie vollzieht sich psychologisch der Akt solchen ekstatischen Schauens, das über das Denken der Vernunft selbst hinausragt und unmittelbar ins Göttliche trifft? Schießlich durch nichts anderes als durch die Selbsteinkehr. Wenn du — wie wir *Enn.* I, 6, 9 lesen — in Tugend gereinigt „dich selbst siehst und rein mit dir selbst verkehrst, ohne daß dich weiter etwas hindert, so selbsteinig zu werden, ohne daß du in deinem Innern eine weitere Beimischung zu deinem Selbst hast, sondern ganz du selbst bist, wahrhaftiges Licht, ein Licht weder durch Größe bemessen noch durch Gestalt in enge Schranken gezwängt, noch andererseits zu maßloser Größe ausgedehnt, sondern schlechthin unendlich, so daß es über alle Maßbestimmung und alle Quantität hinaus ist — wenn du siehst, daß du dazu geworden bist und du bereits die innere Sehkraft erlangt hast: dann fasse Mut für dich selbst, schreite von da aus weiter vor, du bedarfst keines Führers mehr, und schaue unverwandten Blickes vor dich hin. Denn nur ein solches Auge sieht die ganze volle Schönheit. Wenn es aber den Blick durch Laster umflort und ungereinigt oder schwach, zum Sehen sich anschickt, indem es in weibischer Feigheit das allzu Helle nicht ertragen kann, so sieht es gar nichts, auch wenn ein anderer ihm das an sich Sichtbare zeigen wollte, was vor ihm liegt. Denn ein dem zu sehenden Gegenstande verwandt und ähnlich gemachtes Auge muß man zum Sehen mitbringen. Wie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre (*οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος*);

so kann auch eine Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selbst schön ist. Drum werde jeder zuerst gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will (*γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι τἀγαθόν τε καὶ καλόν*)." Worauf es für unseren Zweck besonders ankommt ist folgendes: Einmal ist hier mit klassischer Deutlichkeit die Gotteinigung unter der Form des Schauens dargestellt; dann wird das Schauen beschrieben als durch das Selbsterstrahlen des innersten „gottähnlichen" Wesens entstehend; weiterhin erfolgt die Befreiung, das Erstrahlenlassen dieses innersten Lichtes nicht durch Überwindung der Hemmnisse des sinnlichen Erkennens, sondern durch sittliche „Reinigung"; endlich liegt es in der Linie des Aufstieges zum Guten und Schönen, daß die Gottverwandtheit des Schauenden mit dem höchsten Sein zur Einheit wird. Die durch das letzte Ziel sicher gegebene Einstellung ist im Grunde pantheistisch. Sie gelangt aber bei Plotin nicht zum endgültigen Durchbruch. Es ist in dieser Beziehung an die Stelle vom Gebet zu erinnern, das als Verhalten von *μόνοι πρὸς μόνον* charakterisiert ist (*Enn.* V, 1, 6), und namentlich an die Darlegungen *Enn.* VI, 9, 8, wo das selige, vollendete Leben im Bilde des Reigens um den Chorführer des wahrhaftigen Lebens mit begeisterten Worten gepriesen wird.

Im Zusammenhange der beiden Stellen, insbesondere aber der letzteren erscheint indes das eine Zweiheit noch voraussetzende Schauen kaum mehr als die wirklich ausschlaggebende seelische Äußerung, sondern wohl bloß mehr als das immerhin noch ausdrucksfähigste Symbol der in der Ekstase erreichten Seinseinheit. Damit würde die *θεωρία* auch in ihrer höchsten Form überboten, der faßbare seelische Vorgang in ihr wäre nicht mehr das eigentliche Ziel, sondern nur mehr ein Analogon, ein Verständigungs- und Ausdrucksmittel für das, was an und für sich nicht mehr ausdrückbar ist. Lassen wir Plotin wiederum selbst sprechen (*Enn.* VI, 9, 10): „Nachdem er sich nun selbst erblickt hat, wird er sich dann, wenn er schaut, als einen solchen schauen, oder vielmehr wird mit sich selbst als einem solchen verbunden sein und sich als einen solchen fühlen, der einfach geworden ist (*ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἁπλοῦν γενόμενον*). Vielleicht darf man nicht einmal sagen: er wird schauen. Was das Geschaute anbetrifft, wenn anders man hier von zweien reden darf, dem Schauenden und dem Geschauten, und nicht vielmehr beides als eins bezeichnen muß — freilich eine kühne Redeweise —, so schaut nicht, noch unter-

scheidet, noch stellt es der Schauende als zweierlei vor, sondern gleichsam ein anderer geworden (ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος) und nicht mehr er selbst noch sich selbst angehörend, gelangt er zugleich dort an und jenem angehörig ist er eins mit ihm, wie ein Zentrum ans Zentrum an ihn geknüpft; sind doch auch hier zusammentreffende Dinge eins und findet die Zweiheit nur statt, wenn sie getrennt sind. So reden auch wir jetzt von einem Unterschiedenen. Deshalb läßt sich auch ein solches Schauen schwer beschreiben. Wie sollte jemand auch etwas als ein Verschiedenes ankündigen, wenn er jenes, als er schaute, nicht als ein Verschiedenes erblickte, sondern als eins mit sich selbst?"

Sucht man sich in den ganzen Geist dieser und ähnlicher Stellen hineinzufühlen, dann wird man — glaube ich — nicht umhin können, zu gestehen: dasjenige seelische Motiv, das in den durch die „Schau" versinnbildeten Vollendungszustand endgültig ausgewirkt und befriedigt werden soll, ist kein intellektuelles Interesse, sondern ein Streben des ganzen menschlichen Seins nach jener Erhebung, die in der Herausarbeitung seines inneren Zusammenhanges mit dem Göttlichen besteht. Der Blick in die tiefste Tiefe des Wesens ist dann zugleich der Aufstieg in die höchste Höhe. Die im „Schauen" letztlich wirksamen seelischen Tätigkeiten befassen somit viel mehr als nur intellektuelle Kräfte; sie sind vom Standpunkte des Subjektes nach der Richtung der Tiefe gesehen als kathartische, reinigende, das wahre Wesen bloßlegende Tendenzen zu betrachten; nach der Höhenrichtung hin erscheinen sie als Eros, d. h. als aufstrebender und zugleich einigender Trieb. Der Eindruck der philosophischen Wertung der „Schau" stimmt also nicht völlig zur psychologischen Entwicklung der wirksamen Kräfte.

2. Was zunächst die Reinigung (κάθαρσις) und die ihr zugehörigen Funktionen anlangt, so möchte ich in dem ganzen zweiten Buche der ersten Enneade, das die Tugenden erörtert und im Kernabschnitt des sechsten Buches derselben Enneade, das über das Schöne handelt, gewissermaßen eine Bestätigung des praktischen (also vor allem für die Psychologie wichtigen) Hervortretens der ethisch gerichteten Aktivität über die rein intellektualistisch gerichtete erblicken. *Enn.* I, 2, 3 heißt es: „Wenn also jemand einen solchen Zustand der Seele, in dem sie geistige Tätigkeit übt und solchergestalt frei ist von Affektionen (καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθὴς οὕτως ἐστίν), Ähnlichwerden mit Gott nennte, so dürfte er das Rechte treffen; denn rein (καθαρόν) ist auch das Göttliche und seine Wirksamkeit derart, daß das Nachahmende

verständige Einsicht erhält.“ In diesem Satze kann man förmlich die Summe der seelischen Vorbedingungen ausgedrückt finden, die für die zur Ekstase notwendige *κάθαρσις* gefordert werden. Nach dem ganzen Zusammenhang ist zwar zunächst nur auf die Loslösung von den Schwierigkeiten und Niedrigkeiten Bezug genommen, die im bürgerlichen Leben hinderlich zu sein pflegen. Die dadurch gewonnenen Tugenden sind die sittlichen Kardinaltugenden. Der Begriff des Gottähnlichwerdens läßt es aber in seiner Tragweite nicht bloß zu, sondern verlangt es geradezu, die Loslösung von allem Sinnlichen und Körperlichen zu verstehen. Und daß diese *κάθαρσις* nicht im erkenntnistheoretischen Sinne von der Absage an die sinnliche Erkenntnis allein bestimmt ist, sondern tatsächlich das Ganze des sinnlich-körperlichen Lebens betreffen soll, wird aus folgender Stelle klar (*Enn.* I, 6, 6): „Es ist ja eben, wie der alte Spruch lehrt, Mäßigung, Tapferkeit, überhaupt jede Tugend eine Reinigung, so auch die Weisheit (*φρόνησις*) selbst. Deshalb wird auch mit Recht in den religiösen Weihen dunkel darauf hingedeutet, daß der Ungereinigte auch in des Hades Behausung im Schlamme liegen müsse, weil das Unreine durch seine Schlechtigkeit mit dem Schlamme etwas Verwandtes hat, wie ja auch die Schweine mit ihrem unsauberen Leibe an Derartigem Gefallen finden. Was wäre wohl auch die wahre Besonnenheit (*σωφροσύνη*) anderes, als den Verkehr mit sinnlichen Vergnügungen abzuweisen, sie als unrein und eines reinen Menschen unwürdig zu fliehen? Die Tapferkeit ist Furchtlosigkeit vor dem Tode. Der Tod aber ist das Getrenntsein der Seele vom Körper. Davor fürchtet sich der nicht, der seine Freude daran findet, allein zu sein. Die Seelengröße ist das Hinwegsehen über das Irdische. Die Weisheit (*φρόνησις*) ist das Denken in seiner Wegwendung von der Welt hier unten, das Denken, welches die Seele zu dem Höheren emporführt. Ist nun die Seele geläutert, so wird sie zur Idee, zur reinen Vernunft, schlechthin unkörperlich, geistig und ganz vom Göttlichen durchdrungen (*ὅλη τοῦ θείου*), von wo aus die Quelle des Schönen kommt und alles dessen, was mit ihm verwandt ist. Emporgeführt zur Vernunft, ist die Seele schön in möglichster Vollkommenheit. Vernunft und was von der Vernunft ausgeht ist die der Seele ursprüngliche, eigene Schönheit, die nicht als etwas Fremdes an sie herantritt, weil die Seele dies allein in Wahrheit ist. Deshalb sagt man auch mit Recht, das Gut- und Schönwerden der Seele sei ein Ähnlichwerden mit Gott, weil von ihm aus das Schöne und der bessere Teil des Seienden kommt.“

Den eigenen Worten Plotins braucht nichts beigefügt zu werden, um zu zeigen, daß es vor allem das Motiv der sittlichen Reinigung ist, das in die Tiefen der eigenen Seelenschönheit und Seelengüte führt und dort das Gottähnliche aufleuchten läßt. Im Anblicke desselben, d. h. also vor allem nach der mühevollen sittlichen Reinigung verliert die Seele völlig alle Erdschwere (vgl. *Enn.* V, 9, 1) und schwingt sich nun gleichsam nach oben, so wie der Eingeweihte erst nach den Reinigungszeremonien ins Allerheiligste eintritt. Psychologisch gesprochen ist das nur die positive Seite des Reinigungsprozesses, in dessen Fortgang ja bereits das wirksam war, was jetzt den sogenannten Aufstieg (*ἀναβαίνειν*) ermöglicht und bewirkt. Nur die Edelsten erklimmen den Gipfel. „Dort aber ist das wahrhaft Liebenswerte, mit dem der, welcher es ergriffen hat und wirklich besitzt, vereint bleiben kann, da es von außen nicht mit Fleisch und Blut umkleidet ist. Wer es geschaut hat, weiß was ich sage, wie nämlich die Seele dann ein anderes Leben empfängt, wenn sie herzutritt und schon herzugetreten ist und Teil an ihm gewonnen hat, also daß sie in diesem Zustande erkennt, daß der Chorführer des wahrhaftigen Lebens da ist und es keines anderen mehr bedarf; im Gegenteil, man muß alles andere ablegen, in diesem allein stehen und dies allein werden, nachdem wir alle irdischen Hüllen abgestreift haben; darum müssen wir eilen von hier fortzukommen und unwillig sein über unsere Fesseln, damit wir mit unserem ganzen Wesen ihn umfangen und keinen Teil mehr an uns haben, mit dem wir nicht an Gott hangen. Da dürfen wir denn auch jenen und uns selbst schauen, wie es zu schauen frommt; uns selbst im Strahlenglanz, voll intelligiblen Lichtes oder vielmehr als reines Licht selbst, unbeschwert, leicht, gottgeworden oder vielmehr seiend (*θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα*); entzündet ist dann unseres Lebens Flamme, sinken wir aber wieder, wie ausgelöscht“ (*Enn.* VI, 9, 9).

3. Damit ist ein gut Teil der Psychologie des *ἔρως* bereits gegeben. Die ursprünglich philosophische Bedeutung erhellt genugsam aus der Beziehung auf Platon. Bei Plotin hat er offensichtlich die Aufgabe und die Kraft nicht eines bloßen Erkenntnistriebes, er ist im tiefsten Sinne „élan vital“, „Lebensschwung“, dem erst Befriedigung in der ekstatischen Gotteinigung wird. Er ist es, der zur Reinigung treibt und so die Schauung anbahnt. Heißt es doch *Enn.* I, 6, 7: „Wir müssen also wieder emporsteigen zum Guten, nach welchem jede Seele sich sehnt. Wenn es jemand gesehen hat, so weiß er, was ich sagen will mit der Behauptung es sei schön. Als das Gute muß es erstrebt

werden und das Streben muß darauf gerichtet sein. Man erreicht es, wenn man nach dem Oberen aufsteigt, sich zu ihm hinwendet und das ablegt, was man beim Herabkommen angelegt hatte, wie ja auch diejenigen, die zur allerheiligsten Handlung der Mysterien sich anschicken, der Reinigung bedürfen, ihre Kleider ablegen und im Untergewande herangehen, solange bis man bei dem Hinaufsteigen allem ausgewichen ist, was dem Göttlichen fremd ist, und mit seinem alleinigen Selbst auch das Göttliche in seiner Alleinheit schaut als lauter, einfach und rein (*αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἁπλοῦν, καθαρόν*), als das wodurch alles bedingt ist, worauf alles hinblickt, in welchem alles lebt und denkt. Denn es ist die Ursache des Lebens, der Vernunft und des Seins. Welche Liebesglut wird aber nicht der empfinden (*ποίους ἂν ἴσχοι ἔρωτας*), der dies zu sehen bekommt, wie wird er sich nach der innigen Vereinigung mit ihm sehnen, wie wird ihn das Staunen der Wonne durchzittern! Denn nach dem Göttlichen als dem Guten sehnt sich (*ὀρέγεσθαι*) auch derjenige, der es noch niemals gesehen hat. Wer es aber gesehen hat, der bewundert es wegen seiner Schönheit, der wird mit freudigem Erstaunen erfüllt, der gerät in Schrecken, der ihn nicht verzehrt, der liebt in wahrer Liebe (*ἐρᾶν ἀληθῆ ἔρωτα*) und in heftiger Sehnsucht, der verlacht alle andere Liebe und verachtet das, was er früher für schön hielt. Das ist etwa die Empfindung derer, welchen eine Erscheinung von Göttern oder Dämonen zuteil geworden ist und die nun nichts mehr wissen wollen von der Schönheit der anderen Körper. Was wird der erst empfinden, welcher nun gar das absolut Schöne in seiner an und für sich seienden Reinheit (*αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καθαρόν*), ohne fleischliche, körperliche Hülle, um rein zu sein, an keinen Raum der Erde oder des Himmels gebunden. Denn das ist ja alles etwas Abgeleitetes und Gemischtes, nichts Ursprüngliches, sondern von jenem ausgehend. Wer also jenes sieht, welches den Reigen aller übrigen Dinge eröffnet, welches in sich selbst ruhend mitteilt und nichts in sich aufnimmt, wer dann in seinem Anblick verharrt und es genießt, indem er ihm ähnlich wird (*μένον ἐν τῇ θέᾳ τοῦ τοιούτου καὶ ἀπολαύων αὐτοῦ ὁμοιούμενυς*), was sollte der noch für ein Schönes bedürfen? Es ist ja eben selbst die Urschönheit, welche als das recht eigentlich Schöne, auch die es lieben schön und liebenswürdig macht. Es ist ferner das Ziel für den größten, angestrengtesten Wettkampf der Seelen, das Ziel aller Mühen, nicht unteilhaftig zu bleiben des herrlichsten Anblicks. Selig (*μακάριος*), wer es erreicht hat, wer zum Schauen des seligen Anblicks gekommen ist; unselig (*ἀτυχής*) fürwahr

dagegen, bei wem dies nicht der Fall. Denn nicht der ist unselig, der um den Anblick schöner Farben und Körper kommt, der weder Macht noch Ehre noch Kronen erlangt, sondern wer dies Eine nicht erlangt, um dessen Erreichung man auf Kronen und Reiche der ganzen Erde, auf dem Meere und im Himmel verzichten muß, ob man das Irdische mit Verachtung verlassend, den Blick auf jenes gewandt, zum Schauen gelangen möge." — Kurz zusammengefaßt sind die erhabenen Gedanken über den Sinn und über die Macht des Eros in *Enn.* VI, 9, 9: „In ihrem natürlichen Zustande sehnt sich also die Seele nach Gott, um liebend mit ihm eins zu werden (*ἐρᾷ οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ ἑνωθῆναι θέλουσα*), gleichwie eine Jungfrau eine edle Liebe hegt zum edlen Vater. Wenn sie aber zur Erzeugung herabgestiegen gleichsam durch sinnlichen Liebesgenuß verblendet ist, dann hat sie einen anderen sterblichen Eros eingetauscht und gebärdet sich frech in der Trennung vom Vater; doch fängt sie die Laszivitäten hier unten wieder an zu hassen, so reinigt sie sich wieder vom irdischen Beisatz: entsühnt wendet sie sich aufs neue zum Vater und nun ist ihr wohl. Und diejenigen, denen ein solcher Affekt unbekannt ist, mögen an den Äußerungen der irdischen Liebe abnehmen, was es heißt, den besonders geliebten Gegenstand zu erlangen, und bedenken, daß diese Gegenstände der Liebe sterblich und schädlich und wie auch die Liebe sich nur auf Scheinbilder richtet, wandelbar sind, weil sie nicht das wahrhaft Liebenswerte sind, nicht unser eigentliches Gut und was wir suchen (*ὅτι οὐκ ἦν τὸ ὄντως ἐρώμενοιν, οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐδ' ὃ ζητοῦμεν*)."

Es sind also nach Plotins Worten selbst konvergierende Erlebnisse, die den ekstatischen Vollendungszustand charakterisieren: Das wahrhaft Schöne schauen, das wahrhaft Gute lieben und dadurch „anders", d. h. göttlich werden. Von den seelischen Einzelregungen und Strebungen ist da und dort die eine mehr, die andere weniger betont; manchmal hat es den Anschein, als ob das intellektuelle Interesse ein gewisses Übergewicht hätte. Das einfühlende Verstehen in die Gesamtanschauung indes, das nur durch die Vertiefung in die absichtlich so zahlreichen wörtlichen Zitate ermöglicht wird, dürfte davon überzeugen, daß das tragende und treibende Motiv im Aufstieg zur ekstatischen Schauung die Befriedigung eines nach der höchstmöglichen Erhebung, nach der Vergöttlichung trachtenden Lebensgefühls ist.

---

# Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters.

Von Professor Dr. Franz Pelster S. J. in Rom.

Die griechisch-lateinischen Aristotelesübersetzungen sind im Verlauf der letzten zwei Jahrzehnte von seiten der Philosophiehistoriker Gegenstand eingehenden Studiums geworden. Ist ja der Eintritt des ganzen Aristoteles in den abendländischen Kulturkreis ein Hauptfaktor in der Entwicklung der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts. Aber auch für den klassischen Philologen haben diese Übersetzungen bei dem engen Anschluß an ihre Vorlage, der für sie kennzeichnend ist, nicht geringe Bedeutung. Darum haben bereits Spengel und Susemihl und in späterer Zeit Dittmeyer und Fobes für ihre Textausgaben die Übersetzungen des Wilhelm von Moerbeke in weitgehendem Maße herangezogen.

Für die Metaphysik des Aristoteles ist dies bisher noch nicht geschehen. Und doch dürfte auch hier von den mittelalterlichen Übersetzungen mancher Ertrag zu erhoffen sein. Freilich ist bei dem Fehlen kritischer Ausgaben, der Verschiedenheit der Redaktionen und der großen Zahl der zu berücksichtigenden Hss. die Ausbeute nicht gerade einfach. Die Benutzung des vorliegenden Materials zu erleichtern ist der bescheidene Zweck dieser ersten Vorarbeit. Sie möchte unsere Kenntnis der Hss. erweitern, die verschiedenen Redaktionen der Übersetzung einigermaßen voneinander unterscheiden und wenigstens vorläufig charakterisieren.

## I. Die Hauptergebnisse der bisherigen Forschung.

A. Jourdain[1] kennt in dem grundlegenden Werk über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des Mittelalters nur die eine Metaphysikübersetzung in 14 Büchern. Allerdings hat er bemerkt, daß einzelne Hss. nur die drei ersten Bücher und einen Teil des vierten enthalten. Er spricht auch die Vermutung aus, die andern Bücher möchten erst später, etwa nach der arabisch-

[1] *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote* ed. 2 (Paris 1843) 176—178.

lateinischen Übersetzung entstanden sein. Daß es aber verschiedene griechisch-lateinische Übersetzungen gibt, ist ihm entgangen.

Erst M. Grabmann[1] hat hier Klarheit geschaffen. Er unterscheidet eine doppelte griechisch-lateinische Übersetzung, die Metaphysica vetus und die Übersetzung in 12 bzw. 14 Büchern. Die Metaphysica vetus umfaßt Buch *A—B* und reicht bis in das vierte Kapitel von *Γ* (1007 a 31). Sie muß gegen Ende des 12. oder zu Anfang des 13. Jahrhunderts entstanden sein. An Hss. dieser Übersetzung nennt Grabmann: Brüssel Kgl. Bibliothek Cod. lat. 2898; Reims Stadtbibliothek Codd. 864, 865; Bordeaux Stadtbibliothek Cod. 421; Avranches Stadtbibliothek Cod. 232; Florenz Laurentiana Plut. 13 sin. Cod. 7; Cambridge Peterhouse Cod. 22[2]. Die zweite Übersetzung, sehr wahrscheinlich ein Werk des Dominikaners Wilhelm von Moerbeke, ist um 1260 entstanden; die beiden letzten Bücher dürften erst gegen 1270 vollendet sein[3].

Weitere Klärung brachte die Berücksichtigung der sogenannten littera Boethii in den Schriften des Thomas von Aquin. B. Geyer wies auf Grund dieser littera nach, daß es bereits um 1256 eine griechisch-lateinische Übersetzung gab, die wenigstens bis in das damalige elfte Buch (*Λ*) reichte. In den ersten Büchern ist diese littera Boethii im wesentlichen identisch mit der Metaphysica vetus[4].

Zu ungefähr gleichen Ergebnissen führte auch mich die Beobachtung der littera Boethii und der alia littera bei Thomas; die partielle Gleichheit jedoch zwischen littera Boethii und translatio vetus erkannte ich nicht[5]. Außerdem behauptete ich auf Grund der Metaphysikparaphrase Alberts des Großen, es müsse vor der Übersetzung in 14 Büchern eine andere in 13 Büchern existiert haben, in der *K* fehlte. Es bestehe fernerhin kein Grund zu der Annahme, daß *M* und *N* erst nach 1270 über-

[1] *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts:* Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters 17, 5—6 (Münster 1916) 104—169. Den Anstoß zu der Neuaufnahme dieser Forschungen haben wir neben Denifle und Mandonnet ganz besonders Cl. Baeumker zu verdanken. Er konnte in seiner Arbeit: Die Stellung des Alfred von Sareshel und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts [Sitzungsber. d. K. Bayer. Ak. d. Wiss. Philos.-phil. u. hist. Kl. 1913 9. Abh. 33—48] für eine Anzahl von Schriften eine doppelte Redaktion der griechisch-lateinischen Übersetzung nachweisen. Betreffs der Metaphysik umgrenzte er bestimmter die Entstehungszeit, wobei er zugleich auf das mannigfache Dunkel ungelöster Probleme, das gerade hier noch herrschte, mehrfach hinwies.

[2] A. a. O. 106—111, 154. [3] A. a. O. 163.

[4] *Die Übersetzungen der Aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin:* Philos. Jahrbuch 30 (1917) 392—415.

[5] Theol. Revue 16 (1917) 260—263.

tragen seien[1]. Die Vatikanische Bibliothek mit ihrem reichen Schatz an lateinischen Aristoteleshss. erlaubte es mir, die gewonnenen Ergebnisse nicht unbeträchtlich zu erweitern. Die Laurentiana zu Florenz und die Marciana in Venedig boten wertvolle Ergänzungen.

## II. Verschiedene Redaktionen der Metaphysica vetus.

Die Vaticana besitzt, soweit ich gefunden habe, vier Hss. der Metaphysica vetus: Vat. lat. 2991, 2090, 2984, Vat. Ottobon. lat. 2048. Der näheren Charakterisierung der Hss. möge eine kurze Beschreibung vorausgehen. Um die Bestimmung anderer Hss. zu erleichtern, sind die Anfangsworte der einzelnen Bücher ziemlich ausführlich angegeben.

1. Vat. lat. 2991 [$V_a$] membr. 77 ff., 19,8 × 13,7 cm, saec. 13.

a) ff. 3r—20v Metaphysica vetus. L. 1: Omnes homines natura scire desiderant. Signum autem est sensuum dilectatio. Preter enim utilitatem propter seipsos diliguntur et maxime aliorum qui est per oculos. L. 2 f. 11v: De veritate consideratio partim quidem difficilis, partim vero facilis est. Signum autem est neque digne nullum posse contingere ipsam neque omnes non contingere ipsam. L. 3 f. 12v: Necesse est ad quesitam scientiam accedere nos primum, de quibus dubitare oportet. L. 4 f. 18r: Est autem scientia quedam, que speculatur ens, secundum quod est, et que huic insunt per se. Expl. f. 20v: Sed omnia secundum accidens. Hac enim diffiniuntur substancia et accidens. Explicit [vetus] metaphisica et cetera.

b) ff. 21r—76v Arabisch-lateinische Übersetzung der Metaphysik. F. 1, 2, 77 sind als Deckblätter benutzt. Die ganze Hs. ist in durchlaufenden Zeilen geschrieben. Korrekturen finden sich kaum. Die arabisch-lateinische Übersetzung hat f. 76v eine doppelte Schlußbemerkung von zwei gleichzeitigen Händen. Explicit undecimus phylosophie Aristotelis. Darunter: Explicit liber decimus metapphisice Aristotelis secundum arabicam translationem. Die letzten Worte sind ausradiert, so daß sich „arabicam" nicht mit voller Sicherheit ergänzen läßt.

2. Vat. lat. 2090 [$V_b$] membr. 118 ff., 31 × 22,8 cm, saec. 13.

a) ff. 1r—25v De generatione et corruptione in einer älteren Redaktion.

b) ff. 26r—38r Das erste Buch der Metaphysica vetus: Omnes homines natura scire desiderant. Signum autem est sensus delectio. Preter enim utilitatem propter ipsos diliguntur et maxime aliorum ille quidem per oculos. Expl. f. 38r: Sed quecunque de hiis aliquis dubitabit, reciprocabimus iterum. Fortassis enim ex ipsis aliquid ad posteriores dubitaciones proficiemur.

---

[1] F. Pelster, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen* (Freiburg 1920) 150 A. 1.

c) ff. 38r—115v Die arabisch-lateinische Metaphysikübersetzung in 11 Büchern.

d) ff. 115v—118r Liber de intellectu.

Die Hs. mit durchlaufend beschriebenen Blättern ist italienischen Ursprungs. Sie gehört jedenfalls wohl der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts an. In einem Teil der Metaphysik finden wir neben Interlinearglossen auch eine Anzahl Randglossen, die von einer Hand des 13. Jahrhunderts, von der auch die Textkorrekturen stammen, geschrieben sind. F. 32r hören diese Glossen auf. Zu De generatione et corruptione sei bemerkt, daß diese Schrift einen bisher nicht beobachteten Übersetzungstypus darstellt, welcher von der in älteren Sammelhss. vorhandenen Redaktion nicht selten abweicht[1].

3. Vat. lat. 2984 [$V_c$] membr. 227 ff., 26,2 × 18,3 cm, saec. 13.

a) ff. 1r—60v Physik.

b) ff. 61r—79v De generatione et corruptione.

c) ff. 80r—130v De coelo et mundo.

d) ff. 131r—161v Meteora.

e) ff. 161v—167r Costa ben Luca: De differentia spiritus et animae in der Übersetzung des Johannes Hispanus.

f) ff. 167r—169r De morte et vita.

g) ff. 169r—177v De sensu et sensato.

h) ff. 177v—185v De somno et vigilia.

i) ff. 185v—197r De vegetabilibus et plantis.

k) 197v—216r Metaphysica vetus. L. 1: Omnes homines natura scire desiderant. Signum autem sensuum delectio. Preter enim utilitatem propter seipsos diliguntur et maxime aliorum ille qui est per oculos. L. 2 f. 206v: De veritate consideracio partim quidem facilis est, partim difficilis. Signum autem neque digne nullum posse contingere ipsam neque omnes ipsam non contingere. L. 3 f. 207v: Ad quesitam scienciam accedere nos prius necesse est, de quibus oportet dubitare primum. L. 4 f. 213r: Vgl. $V_a$. Expl. f. 216r: Sed omnia secundum accidens. Hac enim diffinitur substancia et accidens.

l) ff. 217r—222r Liber de causis.

m) ff. 223r—227v Averroes, De substantia orbis.

Die sorgfältig geschriebene und durch Initialen mit symbolischen Darstellungen verzierte Hs. weist deutlich auf englischen Ursprung hin. Sie dürfte noch aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammen. Die Zusammenordnung der Übersetzungen ist jene, wie sie in zahlreichen älteren Sammelhandschriften des 13. Jahrhunderts sich findet[2]: De coelo et mundo, die drei ersten Bücher von De meteoris, De vegetabilibus treten in der arabisch-lateinischen Übersetzung auf. Die übrigen aristo-

---

[1] Soweit ich sehe, hat Wilhelm von Moerbeke an den bereits in Umlauf befindlichen älteren Redaktionen dieses Werkes keinerlei Änderungen vorgenommen. Es scheinen drei verschiedene Redaktionen zu existieren, die aber nicht sehr stark voneinander abweichen. Vertreter sind etwa Vat. lat. 2090, Vat. lat. 2984 und Cod. lat. Monac. 2604.

[2] Vgl. M. Grabmann, *Forschungen* 91, 106—111.

telischen Werke in der älteren Form der Übersetzung, die zuerst von Cl. Baeumker[1] beobachtet wurde. Die Hs. trägt reiche Interlinear- und Marginalglossen von englischer Hand des 13. Jahrhunderts. Im 14. Jahrhundert ist in der Physik ein Teil der Randglossen getilgt und durch eine neue Glosse ersetzt. De differentia spiritus et animae, De causis und De substantia orbis sind nicht glossiert, die Metaphysik weist nur im ersten Buch Erklärungen auf. Es ist dies wohl ein Zeichen dafür, daß zu jener Zeit die übrigen Bücher gewöhnlich in der arabisch-lateinichen Übersetzung erläutert wurden.

4. Vat.-Ottobonianus lat. 2048 [O] membr. 167(+I) ff., 34,2 × 23 cm, saec. 13.

a) ff. 1r—29r De anima arab.-lat. Übersetzung.

b) ff. 29v—66v De generatione et corruptione mit Kommentar.

c) ff. 67r—111v De coelo et mundo arab.-lat. Übersetzung.

d) ff. 112r—127r Bruchstücke der Metaphysica vetus. L. 1: Omnes homines scire desiderant. Signum autem sensuum delectio. Preter enim utilitatem et propter seipsos diliguntur et maxime aliorum, qui est per oculos. Non enim solum ut agamus, sed nichil agere convenientes ipsum videre pre omnibus, ut dicunt, aliis concupiscimus. L. 2 f. 126r: De veritate consideracio partim difficilis, partim vero facilis. Das zweite Buch schließt unvollständig f. 127r (994 a 15): Dicemus primum. Postremum enim non est causa. Quia enim est causa alicuius eorum, similiter eciam medium. Das zweite Buch ist von der arabisch-lateinischen Übersetzung begleitet.

e) ff. 128r—166r Die acht letzten Bücher der arab.-lat. Übersetzung.

f) ff. 166v—167v: Ein Bruchstück des vierten Buches der Metaphysica vetus. Est scientia quedam, que speculatur ens secundum quod est ens et que huic insunt per se. Schließt unvollständig f. 167va (1004 a 33) et substancie est racionem habere. Hic autem erat. F. Iv wird die Herkunft der Hs. angegeben: Almarium fratrum minorum Cantebr[igensium].

5. Hss. der Laurentiana zu Florenz.

Zwei weitere Hss. der Metaphysica vetus, von denen die erste bereits von Grabmann genannt wurde, konnte ich in der Laurentiana zu Florenz feststellen.

Laur. Plut. 13 sin 7 (S. Croce) [$F_a$] membr. 243 ff., 33,2 × 23,2 cm, saec. 13.

---

[1] *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts:* Sitzungsber. der Kgl. Bayer. Akad. der Wissensch. Philos.-phil. und histor. Klasse 1913, 9. Abh. 36—41. Dieser ältere Typus ist noch in zahlreichen Hss. vertreten. Aus deutschen Bibliotheken seien genannt: Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. V 59 (von Baeumker benutzt), München, Staatsbibliothek, Cod. lat. 2604, 22308 (nur Physik), 9531 (nur De anima), Erfurt, Amploniana Fol. 29. Verschiedene Exemplare finden sich in der Vaticana, in der Pariser Nationalbibliothek, in Oxford, Cambridge, Florenz, Venedig. Es bleibt noch zu untersuchen, ob wir es überall mit derselben Redaktion zu tun haben oder ob sich ähnlich wie bei der Metaphysica vetus, De generatione et corruptione und der Physik verschiedene Bearbeitungen unterscheiden lassen.

a) ff. 1r—74r De caelo et mundo arab.-lat. Übersetzung.

b) ff. 75r—98v Metaphysica vetus mit Randkommentar. Die Anfangsworte der einzelnen Bücher und die Schlußworte stimmen völlig mit $V_a$ überein. Der Kommentar beginnt: Omnes homines natura scire desiderant. Divisio istius libri sic potest artificialiter colligi. Sciencia prima, ut prehabitum est, erit de primo scibili cum suis passionibus. Er reicht bis ins dritte Buch und schließt f. 78v: hoc autem totum quod intendit in primo capitulo primi veteris methaphisice. Es folgen dann f. 79r Fragen im Anschluß an den Text: Incipiunt questiones circa diffinicionem. In hac prima lectione ad primum procedo.

c) ff. 99r—192v Arabisch-latein. Metaphysikübersetzung. Die Metaphysica vetus wird hier als erstes Buch angesehen, so daß „Consideracio quidem in veritate" den Beginn des zweiten Buches bildet[1]. Auch hier ist großenteils ein Kommentar vorhanden. Er beginnt f. 99r: Supposito, ut vult Avicenna et eciam Algazel, quod subiectum huius philosophie sit ens in quantum ens[2].

d) ff. 191r—243r Meteora. Die drei ersten Bücher in arabisch-lat. Übersetzung, das vierte in der Übertragung des Henricus Aristippus. f. 243v steht von einer Hand des 14. Jahrhunderts Textus methafisice et de celo et mundo et methaurorum de traslatione veteri. Der Schrift nach stammt das Buch aus England oder Nordfrankreich.

Laur. Plut. 13 sin 12 (S. Croce) [$F_b$] membr. 192 ff., 20 × 15,5 cm, saec. 13.

Die Hs. enthält in der älteren Übersetzung: De anima ff. 1—21v, De generatione et corruptione ff. 23r—38v, De somno et vigilia ff. 39r—49v, De vegetabilibus ff. 61r—72r, Liber Ysaac de elementis ff. 61r—84v, Physik ff. 85r—141r, Ethica vetus ff. 141v—154v, Meteora ff. 155r—189v mit dem Anhang Terra pura lapis non fit ff. 189v—192r. Die Metaphysica vetus ff. 49v—60r beginnt wie O. Nur steht im zweiten Satz vor

---

[1] Über die verschiedenen Arten der Zählung gibt uns Vat. lat. 2081 (saec. 13) interessanten Aufschluß. Er enthält heute die arabisch-lateinische Übersetzung, deren Anfang „Consideracio quidem de veritate" als II Methaphisice überschrieben ist. Es ging die Metaphysica vetus voraus, die später, da die griechisch-lateinische Übersetzung in 14 Büchern hinzugefügt war, entfernt wurde. Am Schluß des 11. Buches der arabischen Übersetzung steht f. 140ra die Note: Notandum quod in primo huius ut in veteri methaphisica, que incipit sic „omnes homines natura scire desiderant" et tractat Aristoteles de opinionibus aliorum. Es folgt nun eine Übersicht über die einzelnen Bücher. Diese schließt: Unde sciendum, quod quidam incipiunt primum librum ibi „Consideracio quidem de veritate" et illi dicunt, quod terminatur ibi „maxime etc." et quod ibi incipit liber secundus et terminatur ibi „necesse est nobis", ubi incipit liber 3us. Melius tamen dicendum, quod vetus methaphisica computatur pro primo libro et durat usque ibi „consideracio quidem", ubi incipit secundus et sic sunt XI in universo. Secundum tamen novam translationem sunt 13 libri complete et deficiunt nobis primus liber, 12us, 13us.

[2] Denselben Kommentar, der hier nur in Bruchstücken vorhanden scheint, fand ich in durchlaufendem Text in der Biblioteca Antoniana zu Padua Sc. 19 Cod. 416. Es dürfte dies, soweit bis jetzt bekannt ist, der erste zusammenhängende Metaphysikkommentar des Mittelalters sein.

universalitatem, das aus utilitatem verderbt sein dürfte, ein et, das in O nachfolgt. Der vierte Satz lautet: Causa autem est, quod hic maxime sensuum nos cognoscere facit et multas differencias demonstrat. L. 2 f. 58v De veritate consideracio partim quidem difficilis, partim vero facilis est. Signum autem est neque dignum nullum posse illam contingere neque omnes non contingere, sed unumquemque aliquid de vero dicere et quemlibet et secundum unumquemque aut parum aut michi [*l.* nichil] conferre illi, sed ex omnibus collectis aliquam fieri magnitudinem. L. 3 f. 59v Ad quesitam scienciam nos prius accedere necesse est. De quibus opinionem [*l.* opponere] primum oportet. Hec autem sunt et quecunque de his quidem aliter acceperunt et si aliquid preter hoc invisum quidem contigerit. Inest autem pre opere solvere volentibus bene opponere. Die Hs. schließt im dritten Buch f. 60r: et plurimam habet dubitacionem, utrum unum et quod est non quiddam alterum sit, quemadmodum Pitagoras et Plato dixerunt.

6. Marcianus lat. Cl. 12 Cod. 6 [M].

Als letzte Hs., die ich einsehen konnte, ist zu nennen: Venedig Marciana Cl. 12 Cod. 6 [L. 6. 47] membr. 307 ff., 25,5 × 19 cm, saec. 13. Nach Physik, De coelo et mundo, De anima, De generatione et corruptione, Meteora, De plantis, De morte et vita, De sensu et sensato, De somno et vigilia, sämtlich der älteren Übersetzungsform angehörig, folgt ff. 226r—242v die Metaphysica vetus, die alle vier Bücher dieses Typus umschließt. Der Beginn von l. 1 stimmt mit $F_b$ überein. Nur hat M dilectio für delectio, das richtige utilitatem für universalitatem, hic nos maxime für hic maxime sensuum nos. L. 2 f. 234r: De veritate quidem consideratio partim quidem facilis est, partim difficilis. Signum autem est neque digne nullum posse illam contingere neque omnes non contingere, sed unumquemque aliquid de natura dicere et quemlibet aut parum aut nichil illi conferre. L. 3 f. 235v: Ad quesitam scientiam nos prius accedere necesse est, de quibus oportet primum opponere. Hec autem sunt et quecunque quidem de hiis aliter acceperint et si aliquid preter hec invisum forte contigerit. L. 4 f. 240r: Est autem scientia quedam, que speculatur ens secundum quod est ens et [que] huic in sunt per se. Expl. f. 242v: sed omnia secundum accidens. Hoc enim diffiniuntur substancia et accidens. Den Schluß der Hs. bildet ff. 244r—307r die arabisch-lat. Metaphysikübersetzung. Zu Beginn des dritten Buches der Metaphysica vetus steht von Hand des 13. Jahrh. die Bemerkung: 3us liber metaphisice secundum translacionem Boecii, que quasi nichil differt a nova.

Von den bei Grabmann angeführten Hss. scheint Cod. lat. 2898 der Kgl. Bibliothek zu Brüssel mit M große Ähnlichkeit zu besitzen[1]. Bei den andern genügen die Angaben nicht zu einer näheren Bestimmung. Nur scheint es, daß Cod. 232 der Bibliothek von Avranches von allen genannten Hss. etwas abweicht[2].

---

[1] Vgl. M. Grabmann, *Forschungen* 106 und B. Geyer, *Die Übersetzungen der Arist. Metaphysik:* Phil. Jahrb. 30, 409. [2] *Forschungen* 110f.

Als Hilfsmittel zur näheren Bestimmung sei noch der im Mittelalter immer wieder zitierte Vergleich zwischen den Beziehungen des menschlichen Verstandes zur übersinnlichen Wahrheit und dem Verhältnis des Eulenauges zum Lichte in den verschiedenen Lesarten angefügt (*A ἐλ.* 993 b 9—11): Vat. lat. 2991 f. 11ᵛ und Laur. Plut. 13 sin 7 f. 87ʳ: Sicut noctue visus, quod est diei, ad lumen habent, sic nostre intellectus anime ad naturam et manifestum omnium. — Vat. lat. 2984 f. 206ʳ: Sicut enim nocturnarum lumina ad lumen habent, quod est secundum diem, sic nostre anime intellectus ad nature manifestissima omnium. Laur. Plut. 13 sin 12 f. 58ᵛ und Marc. L. 6. 47 f. 234ʳ: Sicut enim noctuarum visus, quod est diei, ad lunam [lumen] se habent, sic nostre intellectus anime ad omnium nature manifestissima. $F_b$ läßt se aus, hat für nostre das verderbte inest und für manifestissima manifesta [1].

Wie verhalten sich nun die verschiedenen Hss. zueinander? Es können zum guten Teil nur vorläufige Ergebnisse geboten werden, die sich freilich besonders bei den Vatikanischen Hss. auf recht zahlreiche Proben stützen. Endgültiges kann erst die Vergleichung des ganzen Textes bieten. Eines ergab sich mit voller Sicherheit: Vat. 2991 und Laur. Pl. 13 sin 7 bilden eine Klasse, deren Abweichungen voneinander nicht über das in mittelalterlichen Hss. übliche Maß hinausgeht. Ferner ließ sich wenigstens aus den gemachten Proben mit großer Wahrscheinlichkeit feststellen, daß die Bruchstücke aus Vat.-Ottob. 2048, Laur. Plut. 13 sin 12 und Marc. L. 6. 47 nahe zusammengehören. Ob zu dieser Klasse auch Vat. 2090 zu rechnen ist oder ob er für sich eine Klasse bildet, wage ich einstweilen nicht zu entscheiden. Das Urteil wird durch die Verderbtheit dieser Hs. sehr erschwert. Jedenfalls steht er derselben nahe. Vat. 2984 steht all den genannten Hss. gegenüber und bildet für sich eine eigene Klasse. Wir hätten also einstweilen drei Klassen zu unterscheiden: A deren Vertreter Vat. 2981 und Laur. Pl. 13 sin 7 sind, B mit den Vertretern Laur. Pl. 13 sin 12, Marc. L. 6. 47, Vat. Ottob. 2048 und vielleicht auch Vat. 2090, endlich C mit Vat. 2984 als Vertreter.

Wenn hier drei Klassen unterschieden werden, so ist damit selbstverständlich nicht eine Abhängigkeit voneinander geleugnet; es wird nur behauptet, daß bei Redaktion dieser verschiedenen Klassen der griechische Text von neuem zu Rate gezogen wurde.

---

[1] Vgl. F. Pelster, *Kritische Studien* 105 f. Die Vermutung P. Lehmanns [Berliner Phil. Wochenschrift 38 (1918) 388], der aus den Verschiedenheiten in diesem Text auf verschiedene Redaktionen der Metaphysica vetus schloß, hat sich vollauf bestätigt.

Von einem gesonderten Beweis dieser Behauptung sehe ich hier der Kürze wegen ab; er ergibt sich m. E. mit völliger Sicherheit aus den bald anzuführenden Einzelheiten.

Läßt sich bereits über das Abhängigkeitsverhältnis der verschiedenen Klassen untereinander ein Urteil fällen? Man kann wohl mit genügender Sicherheit behaupten: C ist später als A. Schon die äußere Bezeugung scheint dies anzudeuten. Das für A charakteristische „visus noctue“ finden wir bereits in der Summa des Wilhelm von Auxerre (um 1220) und ebenso bei Philipp de Greve († 1236). Die Fassung von C konnte bis jetzt nur in der Summa de creaturis Alberts des Großen (um 1245) festgestellt werden. Dort heißt es: Sicut noctuarum lumina ad lumen, quod est secundum diem, sic animae nostrae intellectus ad natura manifestissima omnium. Wichtiger ist ein anderes Moment. Ein Vergleich von $V_a$ und $V_c$, die Vertreter von A und C sind, ergab, daß $V_c$ sich mit Absicht enger an das griechische Original anschließt. Einige Beispiele seien genannt:

980 a 21 *σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις*] signum autem est sensuum delectatio $V_a$ signum autem sensuum delectio $V_c$ ‖ 980 a 24 *καὶ μηδὲν μέλλοντες πράττειν*] etsi nihil agere convenientes $V_a$ et nichil agere convenientes $V_c$ ‖ 980 a 25 *ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων*] pre omnibus aliis, ut dicunt $V_a$ pre omnibus, ut dicunt, aliis $V_c$ ‖ 980 b 25 *ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν*] hunc sensum habent $V_a$ hunc habent sensum $V_c$ ‖ 982 b 13 *τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων*] parum $V_a$ parum pro deficientibus $V_c$ ‖ 982 b 27 *αὕτη μόνη ἐλευθέρα ... τῶν ἐπιστημῶν*] hoc (!) scienciarum liberalis $V_a$ hec sola scienciarum liberalis $V_c$ ‖ 982 b 29 *πολλαχῇ*] multiplex $V_a$ multipliciter $V_c$ ‖ 983 a 2 *οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι*] divinum invidum esse contingit $V_a$ nec divinum invidum contingit esse $V_c$ ‖ 983 b 9 *ἅπαντα τὰ ὄντα*] omnes res $V_a$ omnia que sunt $V_c$ ‖ 992 b 18 *τῶν ὄντων*] rerum $V_a$ eorum que sunt $V_c$ ‖ 993 a 31 *σημεῖον δέ*] signum autem est $V_a$ signum autem $V_c$ ‖ 993 b 1 *λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως*] aliquid de natura dicere $V_a$ dicere aliquid de natura $V_c$ ‖ 993 b 2 *ἐπιβάλλειν αὐτῇ*] illi conferre $V_a$ conferre illi $V_c$ ‖ 993 b 3 *γίνεσθαί τι μέγεθος*] aliquam fieri magnitudinem $V_a$ fieri aliquam magnitudinem $V_c$ ‖ 993 b 4 *ἔοικεν ἔχειν*] habere videntur $V_a$ videtur habere $V_c$ ‖ ib. *καθάπερ τυγχάνομεν παροιμιαζόμενοι*] sicut vulgo dicere solemus $V_a$ sicut contingimus fabulantes $V_c$ ‖ 993 b 6 *δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς*] difficultatem ipsius ostendere $V_a$ ostendere difficultatem ipsius $V_c$ ‖ 993 b 9 *πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν*] quod est diei ad lumen habent $V_a$ ad lumen habent quod est secundum diem $V_c$ ‖ 993 b 15 *πολλὴν ἂν μελοποιίαν*] multam itam (?) melodiam $V_a$ multifluam accionem $V_c$.

Diese Proben lassen sich beliebig vermehren. Die einzelnen Stellen können zum großen Teil auch bei anderm Abhängigkeitsverhältnis erklärt werden; die Gesamtheit dürfte ihre Erklärung nur darin finden, daß $V_c$ größeren Anschluß an die griechische

Vorlage sucht und deshalb die Wortstellung oder auch das Wort selbst des lateinischen Textes verändert. Ob C auch von B abhängig ist, steht mir nicht fest. Einzelne Lesarten scheinen dafür zu sprechen; durchschlagende Gründe fand ich nicht.

Dagegen ist es wahrscheinlich, daß B, wenigstens soweit als $V_b$ dieser Klasse nahesteht, A als Vorlage benutzte. Wenn man auch eine mögliche Verderbnis des Textes von A stets berücksichtigen muß, so deutet doch alles darauf hin, daß zahlreiche Anstöße und Ungenauigkeiten in A auf mangelhaftes Verständnis der griechischen Vorlage oder zu große Freiheit in der Übertragung zurückzuführen sind. Da greift dann allem Anschein nach der Redaktor von $V_b$ bessernd ein. Einige Beispiele seien genannt:

980 a 23 *ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων*] qui est per oculos $V_a$ ille quidem per oculos $V_b$ || 980 b 23 *ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν*] quecunque non sonos audire possibilia sunt $V_a$ queque sonos audire non possibilia sunt $V_b$ || 981 a 5 *ἡ δ' ἀπειρία τύχην*] inexperientia fecit casum $V_a$ inexperientia casum $V_b$ || 981 a 15 *ἡ μὲν ἐμπειρία*] experientia $V_a$ experientia quidem $V_b$ || 982 b 10 *καὶ·τὸ οὗ ἕνεκα ἕν τῶν αἰτίων*] propter quod earum unaqueque causarum $V_a$ et cuius causa una causarum $V_b$ || 982 b 11 *ὅτι δ' οὐ ποιητική*] quod vero sit non activa $V_a$ quia vero non activa $V_b$ || 982 b 13 *τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες*] parum admirantes $V_a$ parum deficientium admirantes $V_b$ || 982 b 19 *ὥστ' εἴπερ*] quare quidem $V_a$ quare siquidem $V_b$ || 982 b 20 *διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον*] propter id quod est scire et intelligere prosequti sunt $V_a$ propter id quod est scire intelligere<nt> secuti sunt $V_b$ || 982 b 21 *χρήσεώς τινος ἕνεκεν*] commodi alterius causa $V_a$ commodi alicuius causa $V_b$ || 982 b 25 *ὥσπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος*] sicut dicimus quod homo liber est $V_a$ sicut dicimus homo liber $V_b$ || 991 b 15 *λόγοι τινὲς ἔσονται ἑτέρου πρὸς ἕτερον*] sunt proportiones unius ad alterum $V_a$ rationes quedam erunt alterius ad alterum $V_b$ || 991 b 22 *ἐκ τῶν ἐναρίθμων, οἷον ἐν τῇ μυριάδι*] ex numerantibus numeris numero in millesimo quomodo habebunt $V_a$ ex unum numerantibus, ut est in millesimo, quomodo se habeant $V_b$ || 991 b 27 *ἔτι δ' ἀναγκαῖον ἕτερόν τι γένος*] Amplius aliquod huius generis necesse est eiusdem $V_a$ Amplius autem quoddam alterum genus ... necessarium est $V_b$ || 992 a 4 *καὶ γὰρ τούτων*] horum $V_a$ horum enim $V_b$.

Ohne Zweifel können manche dieser Varianten auch in der umgekehrten Annahme erklärt werden, die Gesamtheit scheint aber mehr für eine Abhängigkeit der Klasse B bzw. $V_b$ von A zu sprechen.

Wichtiger als die Frage nach der Abhängigkeit der verschiedenen Klassen untereinander ist für den Zweck dieser Arbeit ein anderes Problem: Wie verhalten sich die Redaktionen zu dem bisher bekannten Text der griechischen Hss.? Auch hier müssen vorläufig einige Proben genügen. Zunächst zeigt sich

in allen Hss. immer wieder eine Verwandtschaft mit der von W. Christ[1] als E-Klasse bezeichneten Form der Überlieferung. Einige wenige Beispiele seien genannt:

983 a 28 *διὰ τί* $A_b$ *διὰ τί πρῶτον* E] propter quid primum $V_a$ $V_b$ $V_c$ || 983 a 33 *τεθεώρηται μὲν οὖν* $A_b$ *τεθεωρημένων μὲν οὖν* E] Consideratis igitur $V_a$ $V_b$ $V_c$ || 983 b 6 *πρώτων* $A_b$ *πρῶτον* E] primum $V_a$ $V_b$ $V_c$ || 983 b 17 *μίαν* $A_b$ *ἢ μίαν* E] aut unam $V_a$ $V_b$ $V_c$ || 987 b 5 *ὑπέλαβεν ὥσπερ περὶ ἑτέρων τοῦτο γινομένων καὶ οὐ περὶ τῶν αἰσθητῶν* $A_b$ *ὑπέλαβεν ὥσπερ περὶ ἑτέρων τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινος* E] tanquam de aliis et non de quolibet sensibilium hoc fieri opinatus est $V_a$ $V_b$ M $V_c$ || 991 b 18 *ἄλλων — ἀριθμός* om. E] om. $V_a$ $V_b$ $V_c$ || 993 b 14 *συνεβάλοντο* $A_b$ *συμβάλλονται* E] conferunt $V_a$ $V_c$ || 993 b 20 *καλεῖσθαι* $A_b$ *καλέσαι* E] vocare $V_a$ $V_c$ || 993 b 29 *ἐκείνων* $A_b$ *ἐκείναις* E] illis $V_a$ $V_b$.

Daneben treten aber besonders in der Klasse B bzw. in $V_b$ Lesarten aus $A_b$ auf z. B. 980 b 21 *ταῦτα φρόνιμα* E *ταῦτα φρονιμώτερα* $A_b$] quidem alia prudentia $V_a$ alia prudentiora $V_b$ || 983 a 15 *ἢ τὴν . . . ἀσυμμετρίαν* E *ἢ περὶ τὴν . . . ἀσυμμετρίαν* $A_b$] aut . . . incommensurationem $V_a$ aut circa . . . incommensurationem $V_b$.

Fernerhin tauchen Lesarten auf, die sichtlich aus einem griechischen Text stammen, die aber nach Bekker und Bonitz zu schließen in keiner der von ihnen benutzten Hss. zu finden sind. Zunächst begegnet uns zumal in $V_b$ eine auffallende Erscheinung. An der Stelle von *γάρ* finden wir ein autem und umgekehrt anstatt *δέ* ein enim oder nam. Eine Verwechslung scheint ausgeschlossen, da im übrigen richtig übersetzt ist[2]. Beispiele liefern 982 a 25; 982 b 9, 17; 983 a 8, 26. An zwei Stellen fand ich, daß $V_a$ oder $V_c$ gegen $V_b$ *γάρ* durch autem übersetzten: 982 a 26, 32.

Auffallend ist es ferner, daß $V_b$ mehrmals gegen den überlieferten Text und gegen $V_a$ und $V_c$ den Plural statt des Singulars gebraucht und umgekehrt, z. B.: 980 b 25 *πρὸς τῇ μνήμῃ*] iuxta memorias || 980 b 28 *ἐκ τῆς μνήμης*] ex memoriis || 983 a 25 *τὴν πρώτην αἰτίαν*] primas causas || 980 a 22 *τῶν αἰσθήσεων*] sensus || 980 a 26 *idem* || 981 b 14 *αἰσθήσεις*] sensum || 983 a 25 *τὰ δ᾽ αἴτια*] causa enim || 983 b 18 *ἐξ ὧν*] ex qua || ibid. *τὸ εἶδος* species *accusativ.* || In dem bereits zitierten Satz 993 b 9 übersetzen $V_a$ und $F_a$ *νυκτερίδων* durch noctue.

Wichtiger sind jene Varianten, die tiefer in den Text eingreifen. Hie und da wenigstens dürften sie ernstere Beachtung verdienen. An einzelnen Stellen hat eine Änderung in den Eigennamen stattgefunden: 981 a 19 *ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην*] Sed

[1] *Aristotelis Metaphysica* in: Bibliotheca Teubneriana (Lipsiae 1886) IX.

[2] M. E. geht A. Busse, *De praesidiis Aristotelis Politica emendandi* [Diss. Berol. 1881] viel zu weit, wenn er solche Vertauschungen auf reine Willkür des Übersetzers zurückführen will.

Platonem aut Socratem $V_b$ sed aut Platonem aut Socratem $V_c$ ‖ 983 b 30 *Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθύν*] oceanum enim et siccum $V_a$ oceanum et siccum $V_b$ ‖ 991 b 16 *ὁ Καλλίας*] Socrates $V_a$ Callias $V_b$ ‖ 984 b 2 *πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ*] Melisso et Parmenidi $V_a$ nisi Melisso et Parmenidi $V_b$ $V_c$ ‖ An andern Stellen zeigt der Text sonstwie Abweichungen, z. B. 980 a 29 *τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται*] quibusdam horum quidem memoria facta est, quibusdam vero non fit $V_c$ ‖ 981 a 26 *ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσιν*] tanquam secundum id quod est scire magis omnes sequantur $V_b$ tanquam magis sit scire sapientiam omnia sequentem $V_a$ $V_c$ ($V_b$ *in marg.*) tanquam magis secundum scire sapientia omnia sequatur $V_c$ *in marg.* ‖ 981 b 1 *αἰτίας τῶν ποιουμένων*] scitorum causas $V_b$ ‖ 981 b 21 *πρὸς ἡδονήν*] ad utilitatem $V_b$ ‖ 982 a 28 *ἀλλὰ μὴν καὶ διδασκαλική γε ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρητικὴ μᾶλλον*] At vero doctrina, que est causarum, speculativa magis est, et docibilis causarum magis est speculativa $V_b$ $V_c$ ‖ 983 b 4 *λέγουσιν ἀρχάς*] causas habent $V_c$ ‖ 987 a 30 *τὰ δὲ καὶ ἴδια*] in multis et propriam $V_a$ in multis vero non et propriam $V_b$ $F_b$ $V_c$ in multis autem et propriam M ‖ 991 b 21 *ἐξ εἰδῶν δὲ ἓν εἶδος πῶς;*] qualiter ex multis speciebus una species $V_a$ ex speciebus autem multis quodammodo una species $V_b$ ‖ 993 a 30 *τῇ μὲν χαλεπή, τῇ δὲ ῥᾳδία*] partim quidem facilis et partim difficilis $V_c$ partim quidem facilis est, partim difficilis est M ‖ 993 b 5 *τίς ἂν θύρας ἁμάρτοι*] quis namque non feriet $V_a$ quis namque potenciam non fieret O quisnam portas non fieret (fieret sehr wahrscheinlich ein Lesefehler für das abgekürzte feriet) M quis utique peccans peccabit $V_c$ ‖ 993 b 21 *καὶ γὰρ τὸ πῶς ἔχει, σκοπῶσιν, οὐ τὸ ἀΐδιον* [*οὐ τὸ αἴτιον καθ' αὑτό* E], *ἀλλὰ πρός τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί*] Et namque, si quoddamodo se habere intendant, non causam per se, sed ad aliquid et nunc considerantes practici $V_a$ et namque, si quodammodo intendant practicam habere causam, non causam per se, sed ad aliquid et nunc considerant $V_c$ ‖ 993 b 26 *ὥστε*] quare similiter $V_a$ ‖ 993 b 27 *διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας οὐ γάρ ποτε ἀληθεῖς*] Unde eorum, que sunt principia, necesse est semper esse. Verissima enim non aliunde vera $V_a$ Unde eorum, que semper sunt principia, necesse est esse verissima semper. Non enim aliquando vera sunt. $V_c$ ‖ 995 a 25 *ἀπορῆσαι*] dubitare $V_a$ $V_c$ opponere M ‖ 995 a 27 *εὐπορῆσαι*] bene dubitare $V_a$ bene solvere $V_c$ bene opponere M ‖ Diese ziemlich willkürlich ausgewählten Proben dürften jedenfalls das eine erweisen, daß man bei der Textkritik in Zukunft auch die Metaphysica vetus zu beachten hat.

Zum Schluß dieses Teiles seien einige Fragen aufgeworfen, für deren Lösung kaum die ersten Schritte getan sind. Wann und wo sind die verschiedenen Redaktionen entstanden? A muß nach dem vorhin Gesagten etwa zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in Paris bekannt geworden sein. Ob sie nicht wie andere griechisch-lateinische Übersetzungen in Süditalien entstanden ist? Ich habe versucht, den Gebrauch der Partikeln in $V_a$ mit jenem in der Meteorologieübersetzung des Henricus Aristippus zu vergleichen. Das Ergebnis war negativ. Die Unbeständigkeit und Unregelmäßigkeit ist noch bedeutend größer als bei Henricus. Die Klasse B war in Italien bekannt, wie $V_a$, $F_b$ und M beweisen, und außerdem auch in England, wie O bezeugt. C war in Paris und in England verbreitet. Dafür bürgen das Zitat in der Summa de creaturis Alberts des Großen und die Herkunft von $V_c$. Sämtliche Übersetzungen waren jedenfalls vor der Mitte des 13. Jahrhunderts vollendet.

Wichtig wäre es, die völlig verschollenen Bücher 5—11 der littera Boethii wiederaufzufinden. Ein Mittel besitzen wir in den von B. Geyer[1] zusammengestellten Zitaten in der Metaphysik und in De unitate intellectus des Thomas von Aquin. Es kämen jedenfalls in erster Linie nicht die Sammelhandschriften der Aristotelesübersetzungen in Betracht, sondern solche, welche entweder die Metaphysik allein oder in Verbindung mit dem einen oder andern Werke enthalten.

## III. Cod. Vat. Burghesianus 304 und die durch ihn vertretene Übersetzung in 13 Büchern.

Albert der Große hat um 1270 eine Paraphrase zur Metaphysik geschrieben, die 13 Bücher umfaßt. Auffallenderweise ist das 11. Buch (K) nicht kommentiert. Ein Vergleich mit der kurz nach 1270 allgemein in Gebrauch befindlichen sogenannten translatio nova[2] zeigte solche Verschiedenheit in charakteristischen Lesarten, daß man notwendig auf eine von dieser translatio nova abweichende Redaktion schließen mußte. Cod. Vat. Burghesia-

---

[1] Philos. Jahrbuch 30 (1917). Vgl. auch M. Grabmann, *Forschungen* 17 f.

[2] Es herrscht hier eine Verwirrung in den Bezeichnungen. Im 13. Jahrhundert wurde zuerst die arabisch-lateinische Übersetzung im Gegensatz zur Metaphysica vetus translatio nova genannt, später aber die gewöhnlich dem Wilhelm von Moerbeke zugeschriebene Übersetzung. Als dann Bessarion mit seiner Übersetzung auftrat, erhielt die bisher gebrauchte den Namen translatio antiqua im Gegensatz zur nova des Bessarion. Vielleicht empfiehlt es sich, die ältesten Redaktionen als Metaphysica vetus bzw. translatio vetus zusammenzufassen, die arabische Übersetzung translatio arabica zu nennen, die von Albert benutzte translatio media. Es bleibt dann für die erste Übersetzung in 14 Büchern der Name translatio nova oder Guilelmi und für die letzte die Bezeichnung translatio humanistarum oder auch Bessarionis.

nus 304 enthält diese Übersetzung. Es möge zuerst eine Beschreibung der Hs. folgen:

Cod. Vat. Burgh. 304 membr. 63 ff. 34×24,3 cm saec. 13 und 13/14. 1. ff. 1r—56v: Die Metaphysik in 13 Büchern saec. 13. L. 1 f. 1r: Omnes homines natura scire desiderant. Signum autem est sensuum dilectio. Preter enim et utilitatem propter seipsos diliguntur et maxime aliorum qui est per oculos. Non enim solum ut agamus, sed et nichil agere convenientes[1] ipsum videre pre omnibus ut dicam aliis concupiscimus. — L. 2 ff. 7r: De veritate theoria sic quidem est difficilis, sic vero facilis. Signum autem est eam digne nullum acquirere posse. — L. 3 f. 8r: Necesse est ad quesitam scientiam nos agredi primum, de quibus dubitare primum oportet. Ea vero sunt. — L. 4 f. 11v: Est scientia quedam, que speculatur ens, in quantum est ens, et que huic insunt secundum se. Ea vero nulli est in parte dictarum eadem. — L. 5 f. 16r: Principium dicitur aliud quidem, unde aliquis rem moveat primum ut in longitudine et via. Hinc quidem principium ipsum, e contrario vero diversum. — L. 6 f. 22r: Principia et cause queruntur entium, palam autem in quantum entia. Est enim aliqua causa sanitatis et convalescentie. Sunt etiam mathematicorum principia. — L. 7 f. 23r: Ens dicitur multipliciter, sicut prius dictum est, divisimus in ipsis de quotiens. — L. 8 f. 30v: Ex eis, que dicta sunt, sillogiçare oportet et colligentes capitulum finem inponere. Dictum est autem. — L. 9 f. 33r: De primo ente, et ad quod omnes alie cathegorie entis referuntur, dictum est, de substantia. — L. 10 f. 36v: Unum quia multis modis dicitur, in diversis de quotiens dictum est prius . . . Continuum autem aut simpliciter aut maxime natura et non copulatione nec ligatione. — L. 11 (12) f. 41r: De substantia quidem theoria est; nam substantiarum principia et cause queruntur. Ecce enim si ut totum quoddam omne, substantia est prima pars. — L. 12 (13) f. 46r: Sensibilium substantiam dicunt[2] est, que est in metodo id est viatico quidem phisicorum de materia. — L. 13 (14) f. 53v: De substantia ipsa tot sunt dicta. Omnes vero faciunt principia contraria, ut in phisicis et circa immobiles substantias. — Expl. f. 56v: Videtur autem si<c> ergo demonstrationis tecmirion esse multa mala pati circa generationem eorum et nullo modo posse complecti non separabilia esse mathematica a sensibilibus, ut quidam dicunt, nec esse ea principia.

2. ff. 57r—64v: Das elfte Buch der Metaphysik als späterer Nachtrag saec. 13/14.

*Inc.*: Quod quidem sapientia circa principia scientia est, palam ex primis, in quibus dubitatum est ad dicta ab aliis de principiis. — *Expl.* f. 64v: Et horum quidem intermedium aliquid, horum autem non.

---

[1] Eine zweite, etwas jüngere Hand schreibt darüber die Lesart der translatio nova vel „debentes".

[2] Hier liegt eine Textverderbnis vor. Es wird zu lesen sein: De sensibilium substantia dictum est. Zu Anfang war ein e für den Rubrikator geschrieben, wohl der zweite Buchstabe des De der noch nicht rubrizierten Vorlage. Albert der Große schreibt l. 12 tr. 1 c. 1: Dictum autem a nobis iam de substantia, quae est principium proximum et proprium sensibilium.

Eigentümlichkeiten in Schrift und Initialen lassen deutlich Italien als Heimat der Hs. erkennen. Dem Alter nach gehört der Codex eher der Mitte als dem Ende des 13. Jahrhunderts an. Nur Buch 11 ist etwa zu Ende des Jahrh. nachgetragen. In den beiden ersten Büchern steht am Rand eine Art von Kommentar. Er rührt wohl von der gleichen Hand wie auch die Bücher. f. $1^v$, $2^r$, $4^r$, $7^v$ wird auf eine alia translatio verwiesen. Aus den Varianten ergibt sich, daß die Metaphysica vetus gemeint ist. Einmal f. $2^{rb}$ heißt es: alia littera ad voluptatem et desiderium. Keine der bekannten Redaktionen entspricht vollständig. $V_a$, $V_b$ und $V_c$ haben ad voluntatem et ad erudicionem, die Metaphysica nova: ad voluptatem et ad perduccionem. Am nächsten steht M mit ad voluntatem et desiderium. In den späteren Büchern finden sich verstreut Randbemerkungen von einer Hand des 14. Jahrh. Besonders interessant ist es, daß die ersten 11 Bücher sehr häufig über den Zeilen und am Rand die Lesarten der Metaphysica nova vermerkt haben. Der Glossator gehört noch dem 13. Jahrh. an. Sollte die Tatsache, daß in den beiden letzten Büchern die Varianten fehlen, darauf hindeuten, daß damals die Neuredaktion der beiden letzten Bücher noch nicht vollzogen war? Vor dem 11. (12.) Buch f. $41^{rb}$ lesen wir wohl von jener Hand, welche die Lesarten der translatio nova eingetragen hat: Quere undecimum librum in fine. Ebenso wie in $V_b$ ist auch hier der Schreiber in den so zahlreichen Abkürzungen der Scholastiker nicht voll bewandert gewesen. Daraus erklären sich manche Versehen, die aber bei Kenntnis des damaligen Gebrauches ziemlich leicht zu verbessern sind. Schlimmer steht es mit den zahlreichen Auslassungen infolge der Homoioteleuta. Hier müssen die Paraphrase Alberts und eine hoffentlich noch zu findende zweite Hs. eingreifen.

Suchen wir auch diese Übersetzung vorläufig in ihren weitesten Umrissen zu charakterisieren. Im Gegensatz zu den Redaktionen der Metaphysica vetus handelt es sich bei der media um eine Überarbeitung, die vielfach einer Neuübersetzung nahe kommt. Welche Klasse der Metaphysica vetus als Vorlage benutzt wurde, konnte noch nicht bestimmt werden. Die gemachten Proben ergaben eine größere Übereinstimmung mit A. Ob daneben auch B und C herangezogen wurden, wage ich nicht zu entscheiden.

Wichtiger ist die Frage nach der griechischen Vorlage. Da konnte wiederum festgestellt werden, daß die Übersetzung in der Hauptsache mit E zusammengeht, ja ihr wohl näher steht als die Metaphysica vetus. Das hindert aber nicht, daß auch hier gar nicht selten eine Übereinstimmung mit $A^b$ oder sogar mit Alexander auftritt. Einige Beispiele dafür: 993 b 20 *καλεῖσθαι* $A^b$ *καλέσαι* E] vocari B vocare $V_a$ ‖ 994 a 23 *μὴ ὡς* Alex *ἢ* $A^b$ E?] non quia ‖ 994 a 29 *γάρ* $A^b$ *δὲ* E] enim B autem $V_a$ ‖ 994 b 2 *ἐν τοῖς οὖσιν* $A^b$ *ἐν τοῖς τοιούτοις* E] in existentibus B in hiis $V_a$ ‖ 1076 b 13 *εἰσίν* Alex *ἔσται* $A^b$ E] sunt ‖ 1077 a 20 *τίνι* $A^b$ *ἔν τινι* E] cui.

Wie in der Metaphysica vetus so kommen auch in der Borghesehandschrift Abweichungen von der gesamten griechischen Textüberlieferung vor. So bringt auch sie 981 a 8 Platoni et Socrati ‖ 981 a 19 aut Platonem aut Socratem — 983 b 30 steht dagegen wie im Griechischen Thetin ‖ 984 b 2 nisi Parmenidi ‖ 984 b 16 Callias —. 994 a 13 *εἰ γὰρ εἰπεῖν ἡμᾶς δέοι*] Nam si interrogati fuerimus nos ‖ 994 a 14 *δή*] enim ‖ 1076 a 8 *εἴρηται*] dicunt? ‖ 1076 a 17 *τά τε γὰρ μαθηματικά — ἰδέας*] nam mathematici dicunt substantias esse quasdam: numeros et lineas et his cognata et omnes ydeas methaphisicas numeros ‖ 1076 a 29 *ἀπαντᾶν*] omnium[1] ‖ 1077 a 2 *ὁμοίως ἐστὶ παρὰ τὰ αἰσθητά*] est autem circa sensibilia ‖ 1077 a 6 *παρά*] circa ‖ 1077 a 32 *αἱ δὲ γραμμαὶ — σῶμα*] et linee substantie; sicut enim quasi forma et species quedam vel ideo igitur anima tale nec ut materia velut corpus ‖ 1077 b 3 *ὑπερβάλλει*] supponit.

Über Eigentümlichkeiten der Übersetzung sei einiges wenige angefügt. Im Gebrauch der Partikeln herrscht im allgemeinen noch die gleiche Freiheit und Unbeständigkeit wie in der Metaphysica vetus. Alleinstehendes *γάρ* wird sehr oft durch namque und nam wiedergegeben, *δέ* wohl hauptsächlich durch vero, *οἷον* durch ut, *ἔτι* durch amplius. Sehr beliebt ist im Gegensatz zur Metaphysica vetus und nova die Übersetzung des Demonstrativs *οὗτος* usw. durch is usw.; *δῆλον, φανερόν* wird oft durch palam übersetzt, *μέγεθος* durch mensura, nicht durch magnitudo.

Einige Fragen, die noch der Beantwortung harren, mögen mehr angedeutet als ausgeführt werden. Ist das Ganze nur eine Neuredaktion oder sind Teile zum erstenmal übersetzt? Bis in das vierte Buch hinein haben wir die Metaphysica vetus als Vergleichsobjekt. Es zeigt sich, daß eine Neuredaktion vorliegt, die teilweise recht tiefgehende Eingriffe vornimmt, aber doch keine eigentliche Neuübersetzung ist. Da nun feststeht, daß die littera Boethii bis in das 11. Buch (*Λ*) reicht, so dürfen wir mit Grund annehmen, daß auch die entsprechenden Bücher der Borghesehandschrift auf Grund der lateinischen Vorlage neu bearbeitet sind. Eine Vergleichsstelle, die sicher aus der translatio Boethii stammt, spricht für dieselbe Annahme. In dem Opusculum De unitate intellectus führt Thomas von Aquin einen Passus an: In 11 enim metaphysicae . . . dicit sic secundum intellectum Boethii: Si vero aliquid posterius remaneat scilicet praeter materiam considerandum est; in quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima huiusmodi est, non omnis, sed intellectus; omnium

[1] Hier handelt es sich offenbar entweder um einen Lesefehler oder einen Schreibfehler der Vorlage *ἁπάντων* für *ἀπαντᾶν*.

enim impossibile est fortasse[1]. Die Stelle lautet Borgh. 304 f. 42[ra]: Sed et si posterius aliquid manet, perscruptandum est. Nam in quibusdam nichil prohibet, ut si est anima tale, non omnis, sed intellectus. Omne namque impossibile forsan.

Anders ist es mit den beiden letzten Büchern [*M* und *N*]. Auf der einen Seite fehlt uns jedes Zeugnis dafür, daß die littera Boethii auch diese Bücher umfaßte. Auf der andern scheint Verschiedenes auf eine Neuübersetzung hinzudeuten. Auffallend ist es bereits, wenn diese beiden Bücher in der Borghesehandschrift auch nicht die Spur einer Interlinear- oder Randglosse aufweisen. Ferner macht gerade die Übersetzung dieser Bücher einen so unfertigen und mangelhaften Eindruck, daß man sogleich an die Schwierigkeit einer Neuübersetzung denken muß.

Wann ist diese Übersetzung in 13 Büchern entstanden? Wir können einstweilen nur den terminus ante quem angeben. Es wurde bereits zu Anfang des Abschnittes behauptet, daß Albert der Große in seiner um 1270 geschriebenen Metaphysik gerade diese Übersetzung zugrunde legte. Ein Beweis würde an dieser Stelle zu weit führen. Er ergibt sich aber schon, wenn man die Paraphrase Alberts mit den Anfängen der einzelnen Bücher in der Borghesehs. vergleicht. Daneben kennt Albert natürlich die translatio vetus und arabica, und als Thomas von Aquin seinen Metaphysikkommentar schrieb, kannte er auch diese translatio media. Aus der Fülle von Belegen sei an dieser Stelle nur einer genannt: l. 1 lect. 4 nennt er als alia littera neben der von ihm zuerst erklärten translatio nova und der littera Boethii: Supervenientibus igitur, quae nunc est, aliquid erit vitae opus via. Borgh. 304 f. 2[ra] hat genau denselben Text mit der einzigen Abweichung „erit aliquid". Die Metaphysikerklärung war im Jahre 1266 noch nicht vollendet, wie M. Grabmann gezeigt hat. Aber bereits zu Anfang des Jahrzehntes, als Thomas an der Summa contra gentiles arbeitete, muß er unsere Übersetzung gekannt haben. Dort heißt es l. 2 c. 79: Si autem et posterius aliquid manet, perscrutandum est. Nam in quibusdam nihil prohibet, ut si est anima tale, non omnis, sed intellectus[2]. Die littera Boethii kommt nicht in Betracht. Die entsprechende Stelle, die bereits oben nach De unitate intellectus mitgeteilt wurde, ist zu verschieden. Borgh. 304 f. 42[ra] hat folgende Lesart: Sed et si posterius aliquid manet, perscruptandum est; nam in quibusdam nichil prohibet, ut si est anima tale, non omnis, sed intellectus. Die translatio nova dagegen

[1] *Opera omnia* ed. Parmensis 16 (1865) 212. B. Geyer hat zuerst auf diese Stelle aufmerksam gemacht.

[2] l. 2 c. 79 ed. Leonina 13 (1918) 498.

lautet nach Cod. Vat. lat. 2081 (saec. 13) f. $190^{va}$: Si autem et posterius aliquid manet, perscrutandum est; in quibusdam enim nichil prohibet, si est anima tale, non omnis, sed intellectus. Der Anfang der Stelle spricht freilich für die translatio nova; das nam dagegen in der Mitte, das gegenüber enim für unsern Übersetzer charakteristisch ist, für die translatio media. Daß Thomas diese meint, wird durch die Worte des Autographs „in XI Metaphysicae“ bestätigt; denn in der translatio nova steht der Satz im 12. Buch[1]. In früheren Schriften des Aquinaten ein Zitat aus der translatio media aufzufinden, ist mir nicht gelungen. Es scheint sich hier stets um die arabisch-lateinische Übersetzung oder die translatio Boethii zu handeln. So ist es wahrscheinlich, daß die translatio media erst um diese Zeit entstanden ist. Für diese Annahme spricht auch das bereits mitgeteilte Zitat aus Vat. lat. 2081 f. $140^{r}$: Secundum tamen „novam translationem“ sunt 13 libri complete. Thomas benutzt die Übersetzung, als er nach Italien zurückgekehrt ist; die einzige bis jetzt bekannte Hs. ist italienischen Ursprungs. So liegt die Vermutung nahe, daß die translatio media in Italien angefertigt ist. Sollen wir an den Hof Manfreds denken, an dem die wissenschaftlichen Traditionen des Stauferhauses fortlebten oder an einen Dominikaner am päpstlichen Hofe? Diese Frage ist vorläufig in völliges Dunkel gehüllt. Wilhelm von Moerbeke ist jedenfalls nicht der Verfasser, wie wir sogleich sehen werden. Zum Schluß des Abschnittes sei auf eine nicht uninteressante Tatsache hingewiesen. Wir kennen m. W. keine griechische Hs., in welcher das 11. Buch (*K*) fehlte. Aber sowohl die arabisch-lateinische Übersetzung als die translatio Boethii und media lassen auf *I* sofort *Λ* folgen[2].

## IV. Die Redaktion in 14 Büchern des Wilhelm von Moerbeke.

Bei Behandlung der translatio nova muß ich mich in Berücksichtigung der Raumknappheit auf die Beantwortung einiger weniger Fragen beschränken. Ich kann dies um so eher tun, als diese Übersetzung viel leichter zugänglich ist. Die ersten 12 Bücher findet man in den Thomasausgaben dem Metaphysikkommentar beigegeben. Die beiden letzten stehen in der großen

[1] Es erhebt sich aber die Frage: Hat Thomas vielleicht die erst im Entstehen begriffene translatio nova benutzt. Der Anfang „Si autem et“ läßt daran denken.

[2] Wenn Grabmann früher mit Recht bemerken konnte, daß man aus der Zitation l. 11 für *Λ* auf die arabisch-lateinische Übersetzung schließen dürfe, so gilt dies nach den neueren Ergebnissen nicht mehr, da auch in den beiden älteren griechisch-lateinischen Übersetzungen *K* fehlt.

Venediger Ausgabe des lateinischen Aristoteles vom Jahre 1483. Die Initien sämtlicher Bücher gibt M. Grabmann in seinen Forschungen über die lateinischen Aristotelesausgaben des 13. Jahrhunderts [1]. Hss. aus dem 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert finden sich in fast allen großen Bibliotheken mit alten Handschriftenbeständen, zumal in Italien, Frankreich, England und sind mit Hilfe der Kataloge leicht aufzufinden. Ich nenne nur Paris (Nationalbibliothek), Oxford, Cambridge, Florenz, Venedig, Rom [2]. Aus deutschen Bibliotheken seien besonders erwähnt: Clm 162, eine Prachthandschrift des neuen Aristoteles (saec. 14 in.), Clm 13042, eine aus Regensburg stammende, gut korrigierte Hs. (saec. 13/14); Erfurt Amplon. Fol. 18 (saec. 14), Fol. 20 (s. 14), Fol. 30 (s. 14); Berlin Staatsbibliothek 967 (s. 14), Erlangen Universitätsbibliothek 220 (s. 14); Leipzig Universitätsbibliothek.

Die erste Frage lautet: Wie verhält sich diese translatio nova zur media? Es handelt sich in 13 Büchern nur um eine Verbesserung der translatio media. Diese Verbesserung zeigt aber ganz bestimmte Tendenzen. Vor allem sucht sie einen möglichst innigen Anschluß an den griechischen Text zu erstreben.

---

[1] Nach Einsicht der Codd. Vat. lat. 2081 und 2084, die beide dem 13. Jahrh. angehörend einen sehr guten Text bieten, ist es möglich, einige Berichtigungen und Ergänzungen anzufügen. L. 3. Im Explicit des Cod. lat. 1434 der Wiener Staatsbibliothek, dem Grabmann folgt, fehlt der Satz: Sed futura est esse eorum sciencia. L. 11. Im Incipit fehlt hinter principia das Wort sciencia. Wichtiger ist, daß l. 14 nicht im 2. Kapitel beginnt, wie der Cod. Vindob., sondern an gleicher Stelle mit dem griechischen Text. Das Explicit von l. 13 lautet: Sed palam, quod est quidem neque sciencia universalis, est autem ut non. L. 14 beginnt: De substancia quidem igitur hac dicta sunt tanta. Im Explicit „a sensibilibus, ut quidam dicunt, neque hec esse principia“ ist das hec für ea zu beachten. Hier stehen wir vor einer neuen Frage. Ea ist im allgemeinen bezeichnend für die translatio media, wie noch gezeigt wird; hec für die translatio nova. Der Cod. Vindob. hat nun im übrigen nach den Proben Grabmanns zu schließen den Text der nova. Trotzdem behält er das ältere ea noch bei. Wie steht es ferner mit den beiden letzten Büchern des Cod. 864 der Bibliothek zu Reims, die ebenfalls im Schluß das ea bewahrt haben?

[2] Von Vatikanischen Hss. seien folgende genannt, die sämtlich entweder dem 13. Jahrh. oder wenigstens dem beginnenden 14. angehören: Codd. Vat. lat. 2073 (saec. 14), 2081 (saec. 13 zugleich mit der arabisch-lat. Übersetzung), 2082 (saec. 13), 2083 (a. 1284). — Die letzte Hs. ist besonders deshalb interessant, weil sie in der Datierung 1284 einen terminus ante quem bietet für sämtliche Werke in der translatio nova, auch die pseudoaristotelischen wie De coloribus, De physionomia etc.. — 2084 (saec. 13), 2085 (saec. 13/14). Aus der Vat. Borgh. seien erwähnt: Cod. 37 (saec. 13/14), 8 (saec. 13/14), 127 (saec. 13/14), 305, 308 (saec. 13), 309 (saec. 13). Bei einer Neuausgabe wären einige dieser Hss. wie z. B. Vat. 2082, 2083, 2084, Borghes. 308, 309, die allem Anschein nach einen sehr reinen Text bieten und nahe an die Abfassungszeit heranrücken, besonders zu berücksichtigen. Zum Teil sind diese Hss. auch, von künstlerischem und paläographischem Standpunkt aus betrachtet, wahre Meisterwerke.

Einige Beispiele dafür: 982 b 23 πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγήν] ad pigritiem et ad eruditionem B ad voluptatem et ad perductionem N[1] ‖ 993 a 31 τυχεῖν] acquirere B adipisci N ‖ 993 b 1 ἀποτυγχάνειν] fallere B exsortes esse N ‖ 993 b 2 ἐπιβάλλειν] immiscere B immittere N ‖ 993 b 4 μέγεθος] mensuram B magnitudinem N ‖ 993 b 14 προήσκησαν] preinstruxerunt B preexercitati sunt N ‖ 994 a 7 ὑπὸ τοῦ νείκους] ab hodio B a lite N ‖

Von ganz besonderem Interesse ist aber die Behandlung der Partikeln und einiger Pronomina. Freilich beschränkt sich auch hier der Redaktor auf gelegentliche Änderungen, während er vieles andere unberührt läßt. In diesen Änderungen zeigt sich aber klar eine doppelte Tendenz: Einmal wird größere Genauigkeit erstrebt, als sie in der translatio vetus und media erreicht wurde. Dann tritt deutlich die Absicht hervor, bestimmte Partikeln und Pronomina durch ein und dasselbe lateinische Wort zu übersetzen.

Zunächst einige Beispiele zum Beweis der ersten Behauptung: 980 b 26 μὲν οὖν] quidem B quidem igitur N ‖ 981 a 4 μὲν γάρ] enim B quidem enim N ‖ 1026 b 7 μὲν γάρ] vero B quidem enim N ‖ 993 b 16 εἰ δὲ μή] et si non B si autem non N ‖ 994 a 1 ἀλλὰ μήν] sed B at vero N ‖ 1026 a 9 οὐ μέντοι] et non B non tamen N ‖ 1026 a 27 εἰ μὲν οὖν] si igitur B si quidem igitur N ‖ 1042 a 3 Ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων] Ex eis que dicta sunt B Ex hiis itaque dictis N ‖ 1045 b 27 Περὶ μὲν οὖν] De B De ... quidem igitur N ‖ 1069 a 20 τῷ ἐφεξῆς] deinceps B eo quod consequenter N.

Für die zweite Tatsache spricht folgende Beobachtung: Sehr oft, ja in den meisten Fällen läßt der Redaktor die Partikeln und andere feste Ausdrücke der Vorlage unberührt. Wenn er aber ändert, so setzt er, nach zahlreichen Proben zu schließen, ein ganz bestimmtes Wort ein. — So läßt er sed oder vero als Übersetzung von δέ gewöhnlich stehen, wenn nicht, so tritt autem ein. Z. B. 980 a 28 und 980 b 27 sed] autem ‖ 995 a 25, 1003 a 22, 1015 b 10 und 1025 b 30 vero] autem. Für ὥστε tritt, falls geändert wird, quare ein, z. B. 993 b 26; für ἀλλὰ μήν at vero z. B. 994 a 1 sed B at vero N, 1076 b 8 verum B at vero N, für

[1] Unter N verstehe ich den Text von Vat. lat. 2081 und Borgh. 37. Mehrfach wurden auch noch andere Hss. des 13. Jahrh. zum Vergleich herbeigezogen. In den mir vorliegenden Druck hat sich ad pigritiem et eruditionem wieder eingeschlichen. Wahrscheinlich ist dies auf Interlinearglossen zurückzuführen. So hat Vat. lat. 2081 f. 241 va über der Zeile vel eruditionem. Für eine Doppelredaktion der translatio nova fand ich bis jetzt keine Anzeichen. Manche Verschiedenheiten in den Drucken dürften einstweilen wenigstens mit viel größerer Wahrscheinlichkeit auf Kontamination zurückzuführen sein. Ein soviel benutzter Text, neben dem verschiedene andere Redaktionen existierten, die zum Teil durch Glossen eindrangen, war ja einer Mischung und Verderbnis stark ausgesetzt.

*οἷον* puta z. B. 993 b 25 und 1069 a 22 ut B puta N. *ἄν* mit dem Optativ wird durch utique mit dem Futur wiedergegeben, z. B. 993 b 5 *ταύτῃ μὲν ἂν εἴη ῥᾳδία*] hoc quidem modo facilis B sic quidem utique erit facilis N ‖ 1026 a 23 *ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις*] dubitabit autem aliquis B dubitabit enim utique N ‖ 1026 a 29 *ἂν εἴη*] erit B erit utique N ‖ 1026 a 31 *ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι*] eius est speculari B huius utique erit speculari. *ἕτερος*, das B vielfach durch diversus übersetzt, ist in N zu alter geworden, z. B. 1026 b 9 *ἑτέραν*] diversam B alteram N ‖ 1026 b 12 *ἕτερον*] diversum B alterum N ‖ 1069 b 1 *ἑτέρας*] diverse B alterius N. Besonders auffällig ist die Übersetzung des Demonstrativpronomens *οὗτος*. B setzt sehr häufig is dafür ein, welches dann von N immer wieder in hic verbessert wird, z. B. 982 b 9 *ταύτην*] eam B hanc N ‖ 982 b 27 *αὕτη*] ea B hec N ‖ 1025 b 32 *ταῦτα* ea B hec N ‖ 1026 a 30 *αὕτη*] ea B hec N. Interessant ist gleichfalls die Übersetzung von *τί ἐστιν* und ähnlicher Ausdrücke: 1025 b 10 *περὶ . . . τοῦ τί ἐστιν*] de ipso quid est B de ipso quod quid est N ‖ 1025 b 14 *τοῦ τί ἐστι*] ipsius quid est B eius quod quid est N ‖ 1025 b 29 *τὸ τί ἦν εἶναι*] quid erat esse B quod quid erat esse N ‖ 1026 a 4 *τὸ τί ἐστι*] quid est B ipsum quod quid est N. Dieses Verhältnis zwischen B und N ist deshalb ausführlicher behandelt, weil es uns den Schlüssel zur Lösung der Verfasserfrage bei N bietet.

Bei N nämlich können wir zum erstenmal dieser Frage nähertreten. Allgemein galt schon bis heute der Dominikaner Wilhelm von Moerbeke als Urheber der translatio nova. Eine Hs. freilich, die seinen Namen trüge, hat sich mit einer Ausnahme bis heute nicht auffinden lassen. Grabmann [1] macht darauf aufmerksam, daß Cod. 22 des Peterhouse zu Cambridge nach dem Katalog die Aufschrift trägt: Aristotelis philosophi de greco translatus in latinum a fratre W (?) de Morbec<t>. Allerdings ist einstweilen noch nicht völlig geklärt, auf welchen Teil der Metaphysik sich diese Zuteilung erstreckt und welches Alter ihr zukommt. Aber im Vertrauen auf das Zeugnis des Stamser Katalogs und unter Berücksichtigung aller Umstände glaubt Grabmann [2] doch sagen zu müssen, daß wir allen Grund haben, Wilhelm von Moerbeke als den Autor dieser Übersetzung anzusehen [3].

Die Auffindung der translatio media hat die Lösung der Frage von neuem erschwert und den Fragepunkt verschoben. Das Problem lautet jetzt: Hat Wilhelm das 11. Buch neuübersetzt?

---

[1] *Forschungen* 153—157. [2] A. a. O. 157.

[3] Ein erstes klares Zeugnis für Wilhelm von Moerbeke, das wir dem Dominikaner Nikolaus Trivet verdanken, s. jetzt in der esten Abhandlung dieser Festschrift S. 50.

Ist er der Bearbeiter der übrigen 13 Bücher? Diesmal sind wir m. E. in der glücklichen Lage, ein Echtheitsproblem aus rein innern Gründen mit völliger Sicherheit lösen zu können. Der Beweis, welcher sich beliebig vervollständigen läßt, sei kurz angedeutet.

Wir besitzen eine Reihe von Übersetzungen, die zweifellos ein Werk des Wilhelm von Moerbeke sind. Genannt seien: das von V. Rose entdeckte und von J. L. Heiberg für seine Archimedesausgabe benutzte Autograph der Archimedesübersetzung, welches im Cod. Vat. Ottob. 1850 erhalten ist, die Übersetzung der Politik, der Rhetorik, der Tiergeschichte. Diese echten Übersetzungen sind nun im Gegensatz zu den älteren Übertragungen dadurch gekennzeichnet, daß Wilhelm in seinem Text für bestimmte griechische Partikeln und Wörter mit verschwindend geringen Ausnahmen stets die gleichen Worte verwendet. Ich habe aus dem Autograph und der Politikübersetzung größere Auszüge angefertigt und bei andern Schriften Proben gemacht, die stets das gleiche Ergebnis lieferten. Eine Reihe von diesen sich gleichbleibenden Übersetzungen sei angeführt: *ἀλλὰ μήν* at vero, *ἄν* c. opt. utique cum ind. fut., *δέ* autem, *δή* itaque, *δῆλον* palam, *ἐπεί* quoniam, *ἐπειδάν* quando, *ἕτερος* alter, *ἔτι* adhuc, *καθάπερ* quemadmodum, *μὲν γάρ* quidem enim, *μὲν οὖν* quidem igitur, *μέντοι* tamen, *οἷον* puta (velut), *ὅλως* totaliter, *οὕτως* sic, *πάλιν* rursum, *φανερόν* manifestum, *ὥσπερ* sicut, *ὥστε* quare (ita ut)[1].

Nehmen wir jetzt das Buch *K* (11), so finden wir, daß hier beständig ganz die gleichen Übersetzungsformen gebraucht werden. Eine so bis in die Nebensachen hineingehende und fortgesetzte Stilnachahmung scheint aber psychologisch ausgeschlossen. Also müssen wir annehmen, daß Wilhelm das 11. Buch übertragen hat.

Wie nun bereits gezeigt wurde, ist in den übrigen 13 Büchern dort, wo eine Änderung eintrat, im Sinne der obigen Formeln gebessert. Es war eine bewußte Änderung, die der im Dienste eines gewissen Systems arbeitende Verfasser vorgenommen hat. Dieser Anhänger des Systems ist uns als Wilhelm von Moerbeke bekannt. Also muß auch er die übrigen 13 Bücher der Metaphysik neu redigiert haben.

---

[1] Eine Anzahl dieser Partikeln zählt auch F. H. Fobes [*Mediaeval versions of Aristotele's Meteorology:* Classical Philology 10 (1915) 302 f.] als charakteristisch für die translatio nova der Meteorologie auf. Es ergibt sich also, daß Wilhelm auch der Bearbeiter der drei ersten Bücher und der Übersetzer des vierten Buches dieses Werkes ist. Auch J. L. Heiberg, *Neue Studien zu Archimedes* [Zeitschr. für Math. und Physik] 34 (1890) Suppl. 2 S. 7 macht auf einige Partikeln aufmerksam. Ich glaube, daß wir bei Anwendung dieser Methode auch Klarheit erhalten können, inwieweit Wilhelm Neuübersetzer oder Redaktor der noch fraglichen Aristotelesübertragungen ist.

Auch die Frage nach der Abfassungszeit der translatio nova läßt sich mit ziemlicher Genauigkeit beantworten. Thomas von Aquin folgt in seinem Metaphysikkommentar in der Hauptsache unserer Übersetzung, wenngleich er zumal in den ersten Büchern häufig noch die ältere media benutzt. Dieser Kommentar umfaßt aber die 12 ersten Bücher und verrät auch die Kenntnis der letzten Bücher. Da Thomas seine Metaphysikerklärung allerspätestens 1273 geschrieben hat, so muß bis dahin die translatio nova vollendet gewesen sein. Auf der andern Seite ist das 11. Buch wenigstens kaum vor 1268 entstanden. Um diese Zeit nämlich, da in Paris der Averroistenstreit hohe Wogen schlug, erschien Thomas' bekannte Schrift De unitate intellectus contra Averroistas. In ihr steht der in letzter Zeit im Zusammenhang mit unserer Frage viel erörterte Satz[1]. Huiusmodi autem quaestiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse his libris, quos patet eum scripsisse de substantiis separatis ex his, quae dicit in principio XII metaphysicae, quos etiam libros vidimus numero XIV licet nondum translatos in nostram linguam[2]. Eines geht mit voller Sicherheit aus diesem Text hervor: Thomas zählte damals das spätere 13. Buch (*M*) als 12; denn zu Beginn von 13, nicht von 12 findet sich der Verweis auf die substantiae separatae. Der letzte Teil des Zitats kann sich also unmöglich auf Buch 13 und 14 beziehen. Wenn die Metaphysik und nicht die theologia Aristoteles' gemeint ist, so kann dieser Satz nur besagen, daß damals von den 14 Büchern der griechischen Metaphysik eines, nämlich das 11. (*K*) noch nicht ins Lateinische übertragen war. Ganz das gleiche ergibt sich aus dem ersten Satz mit großer Wahrscheinlichkeit. Wenn Thomas damals das Buch 13 noch als Buch 12 bezeichnet, so spricht alles dafür, daß ein früheres Buch — und dies kann nur *K* sein — noch nicht übersetzt war. Also können wir sagen: 1268 war die Metaphysikübersetzung des Wilhelm von Moerbeke zum mindesten noch nicht vollendet.

Auch hier wartet eine interessante Frage noch der Lösung. Hat Wilhelm seine Neuradaktion auf einmal gefertigt oder begann er damit, daß er in sein Exemplar der translatio media nach und nach seine Änderungen eintrug, bis er schließlich die

---

[1] Vgl. M. Grabmann, *Forschungen* 159 f., B. Geyer, *Die Übersetzungen der Aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin:* Philos. Jahrb. 30 (1917) 393 f., F. Pelster, *Kritische Studien* 148 f.

[2] Cod. lat. 8001 und Cod. lat. 317 der Münchener Staatsbibliothek, beide der ersten Hälfte des 14. Jahrh. angehörig, haben als wichtigste Variante numero X. Dr. A. Pelzer machte mich freundlichst darauf aufmerksam, daß er in Hss. die Zahlen X, XII, XIII, XIV gefunden habe. Die Lesart ist also sehr schwankend.

endgültige Redaktion vornahm? Eine Hs. der Laurentiana legt die letzte Annahme nahe. Laur. Pl. 14 sin cod. 2 membr. ff. 84, 29,5 × 21,2 cm, saec. 13 enthält eine merkwürdige Mischung von media und nova. Soweit ich bei einer flüchtigen Prüfung feststellen konnte, gehört der Anfang von Buch 1 der media an, der Schluß der nova, Buch 2—7 der nova, 8—10 der media aber mit einzelnen Abweichungen, 11—12 wieder der nova. Auf dieselbe Fährte weisen vielleicht der merkwürdige Wechsel von Lesarten der nova und media in den ersten Büchern von Thomas' Metaphysikerklärung und ebenso in einem Metaphysikkommentar, der unter den Werken des Duns Skotus abgedruckt ist, der aber wohl einer früheren Zeit angehört.

Fassen wir zum Schluß die hauptsächlichsten Ergebnisse der Untersuchung kurz zusammen: Wir haben nicht zwei, sondern drei Hauptredaktionen der griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzung zu unterscheiden: die Metaphysica vetus, von der es wiederum mindestens drei verschiedene Klassen gibt, die media der Borghesehandschrift in 13 Büchern und endlich die nova in 14 Büchern.

Wilhelm von Moerbeke hat von der nova nur das 11. Buch neu übersetzt, die übrigen aber nach einer griechischen Vorlage mehr oder minder korrigiert. Für die Textkritik des griechischen Aristoteles ergibt sich zunächst negativ, daß wir die translatio nova nicht mehr als Zeugen „einer" griechischen Hs. ansehen dürfen. Sie bietet einen ausgesprochenen Mischtext. Positiv ist uns, wie bereits die dürftigen Proben aus den verschiedenen Redaktionen der Metaphysica vetus erwiesen, ein Mittel geboten, an nicht wenigen Stellen über den byzantinischen Text hinauszugelangen. Soll freilich diese textkritische Verwertung mit rechtem Nutzen erfolgen, so ist erste Vorbedingung eine kritische Neuausgabe der drei hauptsächlichsten Redaktionen. Für die translatio nova ist die Schwierigkeit nicht zu groß, da wir, wie bereits bemerkt, eine Reihe von sehr alten und guten Hss. besitzen. Für die media werden sich hoffentlich nunmehr weitere Hss. finden. Große Schwierigkeiten werden sich bei Herausgabe der Metaphysica vetus ergeben. Hier wäre zunächst endgültig das Verhältnis der verschiedenen Klassen festzustellen, dann müßte *A* als Textgrundlage genommen werden, im Apparat aber wäre soweit möglich zwischen rein handschriftlicher Lesart und Variante auf Grund einer neuen Einsicht in den griechischen Text scharf zu unterscheiden.

Daß eine solche Neuausgabe nicht nur für den klassischen Philologen, sondern fast noch mehr für den Philosophiehistoriker, dem die lateinische Metaphysik das durch Jahrhunderte maßgebende philo-

sophische Lehrbuch ist, ihre Bedeutung hat, braucht kaum eigens hervorgehoben zu werden. Es sei nur auf zwei Punkte hingewiesen: Albert der Große kann in seiner Metaphysikparaphrase erst voll gewürdigt werden, wenn wir eine Ausgabe der translatio media besitzen. Und für ein genaues Verständnis des Kommentars, den der Aquinate geschrieben hat, ist es unerläßlich, daß wir translatio media und nova, womöglich in einer Ausgabe mit parallelen Texten, beständig vor Augen haben. Sollte diese Arbeit das Interesse für die hier ruhenden Probleme und Aufgaben gefördert haben, so ist ihr Ziel vollauf erreicht.

---

## Nachträge und Anhang.

Nach Einsendung der Arbeit fand ich in Cod. Vat. Pal. 1063, den ich anfangs übersehen hatte, die ersten elf Bücher der translatio media. Die Pergamenths. von 98 Blättern in der Größe 28 × 21 cm gehört noch dem 13. Jahrhundert an und ist italienischen Ursprungs. Nach dem auf fol. 98ᵛ stehenden Vermerk aus dem 15. Jahrhundert: Iste liber et conventus Veronensis ordinis predicatorum in 8° bancho a sinistris 2° war die Hs. einmal im Besitz des Dominikanerklosters zu Verona. Der anscheinend gute Text stimmt abgesehen von den üblichen Varianten mit Borgh. 304 überein. Das 11. (12.) Buch schließt f. 98ʳ: Nec bonum plures dominatus. Unus ergo dominatus, während der entsprechende Text von N lautet: Nec bonum pluralitas principiatuum. Unus ergo princeps. An wichtigeren Varianten zu den Buchanfängen seien vermerkt: l. 3. Necesse est nobis; l. 9. Ergo de primo ente.

Interessant ist, daß an den breiten Rändern von gleichzeitiger Hand der Metaphysikkommentar des hl. Thomas geschrieben steht. Mit dem ersten Blatt fehlt auch ein Teil der ersten Lektion — der Aristotelestext ist vollständig —. Und in diesen Kommentar sind an den entsprechenden Stellen des Textes die Kapitelüberschriften der Metaphysik Alberts eingefügt, die gewöhnlich durch ein „Albertus" eingeleitet werden.

Um die Auffindung weiterer Vertreter der translatio media und vetus zu erleichtern, seien noch einige Hss. genannt, bei denen man nach den sehr unvollständigen Angaben der Kataloge eine von beiden vermuten kann: Paris Bibl. Nat. 6319 (A oder M), 6325 (M), 12953 (V oder M), 14718 (M?), 15079 (V oder M), 16081 (V oder M), 16082 (A oder M), 16084 (A oder M), 17809 (M?). Paris Bibl. Mazarine 3456 (V).

Auch der Cod. F. 4 der Kathedralbibliothek zu Worcester muß nach der Beschreibung [J. Kestel Floyer, *Catalogue of Mss. in the*

*Chapter Library of Worcester Cathedral,* Oxford 1906, 3] die media oder einen Übergang zur nova enthalten. Das elfte Buch scheint zu fehlen. Das unvollständige 13. Buch wird als „Liber de ideis et unitatibus" bezeichnet.

Um die Abweichungen der verschiedenen Redaktionen an einem Beispiel zu veranschaulichen, wurde eine Textprobe aus dem ersten Buche gewählt, in der die Abweichungen in keiner Weise das gewöhnliche Maß überschreiten. Zu I wurden die Varianten der Florentinerhs. derselben Klasse beigefügt, zu II jene der zweiten Florentinerhs. und jene der Marciana. Für den ersten Teil von II stand auch der Ottobonianus zur Verfügung, der alsdann abbricht. Zum ersten Teile von IV sind die Varianten der Florentiner Übergangshs. gegeben, die in diesem Teile freilich beinahe völlig identisch mit der Nova ist. Für V wurde der Text aus Vat. lat. 2082 (13. Jahrh.) genommen.

Abkürzungen für die häufiger angeführten Hss. B = Vat. Burgh. 304; $F_a$ = Laur. Plut. 13 sin 7; $F_b$ = Laur. Plut. 13 sin 12; $F_m$ = Laur. Plut. 14 sin 2; M = Marcianus L. 6. 47; O = Vat. Ottobonian. 2048; $V_a$ = Vat. lat. 2991; $V_b$ = Vat. lat. 2090; $V_c$ = Vat. lat. 2984; $V_n$ = Vat. lat. 2082; $V_m$ = Vat. lat. 2083. Sämtliche Hss. sind aus dem 13. Jahrh.

Metaphysik A 6 (987 a 29—987 b 26).

I Vat. lat. 2991 ($V_a$).

f. 7v. Post autem dictas philosophias Platonis tractatus affuit, in multis quidem hos consequens, in multis et propriam de Ytalicis habens philosophiam. A iuventute namque et idem Transilo et irradiatis opinionibus decencius[1] tamquam omnibus sensibilibus superfluentibus et sciencia de hiis non ema-

II Vat. lat. 2090 ($V_b$)

f. 32r. Post duas[1] philosophias Platonis tractatus affuit, in multis autem[2] hos sequens, in multis[3] vero[4] non et[5] propriam[6] de Ytalicis habens[7] philosophiam. Namque[8] sub Tratilo et Eracliti opinionibus decenter[9] tamquam omnibus sensibilibus superfluentibus[10] et scientia de hiis non manen-[f. 32v]te hoc[11]

III Vat. lat. 2984 ($V_c$)

f. 202r. Post autem dictas philosophias Platonis tractatus affuit, in multis autem hos consequens, in multis vero non, et propriam de Ytalicis philosophiam habens. A iuventute namque sub Tratillo et Eracliti opinionibus decencius tanquam omnibus sensibilibus semper fluentibus et sciencia de hiis non manente

---

Varianten zu I ($V_a$) aus $F_a$ f. 81v—82r:

1 detentus

Varianten zu II ($V_b$) aus $F_b$ f. 54v, M f. 230r, O f. 119ra:

1 duas] dictas autem $F_b$ M O  2 *om.* O  3 uno O  4 autem $F_b$ M O  5 sed O  6 primam M  7 *om.* $F_b$ M O  8 ex novo namque $F_b$ M O  9 sub Tratilo et Eracliti opinionibus decenter] et substancia detentus $F_b$ et sub Eraclito et eius opinionibus detentus M Eracliti opinionibus detentus et sub Eraclito O  10 semper fluentibus M  11 hec $F_b$ M O

I

nante hoc quidem posterius sic opinatus est. Socrate vero circa moralia negotiante, de tota vero natura nichil tractante et universale in hiis querente et etiam de diffinitionibus primo mentem sciente[1] propter huiusmodi illum aprobans[2] tamquam de aliis et non de quolibet sensibilium hoc fieri opinatus est. Sic igitur huiusmodi quidem res formas appellant, sensibilia ergo circa hoc et secundum hec omnia dici, secundum enim participationem multa univocorum speciebus equivoca esse. Participationem autem solo nomine mutavit. Pitagorici namque immotionem[3] numerorum res esse dicunt, Plato vero participatione, nomen mutans. Participationem quidem aut[4] imitationem, quenam sit specierum, in com-

II

quidem semper[1] posterius opinatus est sic[2]. Socrates (!)[3] quidem[4] circa moralia negotiante[5], de tota autem natura[6] nichil[7] tractante[8] ⟨est⟩ hiis[9] etiam[10] universale querente et de[11] diffinitionibus per mentem[12] sciente propter huiusmodi illum approbans[13] tamquam de aliis et non de quolibet[14] sensibilium hoc[15] fieri opinatus est[16]. Sic igitur huius[modi] res formas appellant[17], sensibilia vero[18] hoc contra et secundum hec[19] omnia dici, secundum[20] participationem enim[21] multa[22] univocorum speciebus equivoca esse, participationem[23] autem solo nomine mutans[24]. Pitagorici[25] naturam[26] et[27] numerorum imitatione res[28] esse dicent[29], Plato[30] vero participationem[31], nomen mutans. Par-

III

hoc quidem posterius sic opinatus est. Socrate autem circa moralia negociante quidem, de tota vero natura nichil in hiis et universale querente et de diffinicionibus primo mentem sciente propter huiusmodi illum approbans tanquam de aliis et non de quolibet sensibilium hec fieri opinatus est. Sic quidem igitur huiusmodi res formas appellavit. Impossibile enim erit communem racionem sensibilium alicuius per se mutantis esse. Sensibilia ergo hec et secundum huiusmodi nomina dicuntur, secundum enim participacionem multa univocorum speciebus equivoca esse. Participacionem vero solo nomine mutavit. Pitagorici namque ea que sunt dicunt mutaciones numerorum esse, Plato sub participacione no-

---

Varianten zu I.

[1] scientem [2] comprobaris [3] inmutationem [4] autem

Varianten zu II.

[1] *om.* Fb M O [2] sic opinatus est Fb M sic opinatus O [3] Socrate Fb M [4] enim Fb autem M O [5] negociante quidem Fb [6] et de tota ista natura Fb et de tota vero natura M et de tota natura O [7] *om.* O [8] *om.* Fb M tangente O [9] in hiis Fb M [10] *om.* M [11] *om.* Fb [12] per mentem] primo mente Fb M [13] apprians Fb [14] quolibet A Fb [15] *om.* Fb hec M [16] *om.* Fb [17] appellavit Fb M [18] *om.* Fb autem M [19] contra hec et secundum hec Fb circa hec et secundum hec [20] secundum tamen Fb secundum enim M [21] *om.* Fb M [22] *om.* M [23] participacionem esse Fb [24] mutant Fb mutavit M [25] perticigao autem Fb Pitagorici vero M [26] *om.* Fb M [27] *om.* Fb M [28] imitacione res] imitacionem Fb M [29] dicunt Fb M [30] Plato — dimiserunt *om.* Fb [31] participacionem M

I

muni querere dimiserunt.

Adhuc autem preter sensibilia et species mathematica[1] rerum in medio esse, a sensibilibus differentia quidem et tantum propter id quidem, quod perpetua et inmobilia sunt, a speciebus vero propter idem quod quedam multa sunt similia, unaqueque autem species per seipsam una solummodo est. Sed quoniam species aliis[2] cause sunt illarum elementa omnium rerum elementa esse opinatus est, magnum quidem et parvum loco materiei[3] principia esse, loco vero substancie unum. Ex illis enim secundum unius participationem species numeros esse, unum quidem a[4] et substantiam esse et non aliud esse dicendum[5]. Siquidem similiter Pitagoricis dixit et numeros causas materie, sub-

II

ticipationem quidem autem[1] imitationem, quenam sit specierum[2] in communi, querere dimiserunt.

Adhuc[3] que[4] preter sensibilia et species methaphisica[5] rerum in medio esse[6], a sensibus[7] quidem[8] differentia propter[9] id quod perpetua et[10] immobilia sunt, a speciebus quoque[11] propter[12] id quod multa quedam[13] similia sunt, unaqueque autem species per seipsam[14] una solummodo est. Sed quoniam species aliis[15] cause[16] sunt illarum elementa omnium rerum elementa opinatus esse[17], magnum igitur[18] et parvum[19] loco materie[20] principium[21] esse, loco vero[22] substantie unum esse[23]. Ex illis enim[24] secundum participationem unius[25] species numeros esse, unum quidem substantia[26] esse et[27] alteram aliquid

III

men conmutans. Participacionem neque quid<em> est aut imitacionem, quenam sit specierum in communi, querere dimiserunt.

Ad hec autem preter sensibilia et species math[ema]tica rerum in medio esse, a sensibilibus quidem esse et differencia per id quod perpetua et inmobilia sunt, a speciebus vero per id quod quedam multa similia sunt, unaqueque autem species per se una solummodo est. Sed quoniam species aliis cause sunt, illarum elementa omnium rerum elementa opinatus est, magnum quidem igitur et parvum loco materie principia esse, loco vero substancie unum. Ex illis enim secundum unius participacionem species numeros esse, unum quidem in substanciam esse et non alterum aliquid esse

Varianten zu I.

[1] methaphisica [2] *om.* [3] materie [4] *om.* [5] non aliud esse dicendum] non alterum esse aliquid [esse] dicendum

Varianten zu II.

[1] aut M [2] specierum et M [3] Adhuc autem Fb M [4] *om.* Fb M [5] mathematica Fb M [6] rerum in medio Fb in medio rerum esse M [7] sensibilibus Fb M [8] quidem et Fb M [9] per Fb M [10] *om.* M [11] vero Fb M [12] per Fb M [13] quedam multa Fb M [14] se Fb M [15] aliis quidem Fb M [16] causa M [17] esse opinatus est Fb M [18] quidem igitur Fb quidem M [19] parvum igitur M [20] materiei M [21] principia Fb M [22] autem Fb M [23] esse unum Fb [24] enim eciam Fb eciam M [25] unius participacionem Fb M [26] in substancia Fb substanciam M [27] non Fb M

I

stantie similiter illis, pro infinito enim tanquam primo dualitatem facere.

II

esse dedit[1]. Sic quidem[2] Pitagoricis dixit[3] et numeros esse causa m[ateri]ei[4] substantie similiter illis, pro infinito[5] enim[6] tamquam uno[7] dualitatem facere[8].

III

dicendum. Sic similiter Pitagoricis dixit et numeros causas esse materiei substancie similiter illis, pro infinito enim tanquam uno dualitatem facere opinatus.

IV Vat. Burgh. 304 (B).

f. 4ra. Post dictas vero philosophyas Platonis supervenit negotium, in multis quidem hos sequens, alia et[1] propria preter Ytalicorum philosophyam habens. Nam ex novo consuetus conveniens[2] Craculo[3] et Eracliti[4] opinionibus quasi de sensualibus[5][a] omnibus semper defluentibus et scientia de eis existentem[6][b], ea[7] quidem[8] posterius ita suscepit. Socrate vero circa moralia negotiante et de tota natura nichil, in hiis quidem[9] universale querente et de diffinitione[10] primo sententiam existente[11][c] illum recipiens[12] propter huiusmodi[13] suscepit[14] quasi de aliis hoc eveniens[15] et non [f. 4rb] sensualium[16] aliquo.

Impossibile namque est communem rationem esse alicuius sensualium[17] semper transmutantium. Sic itaque[18] quidem yteas[d] et species existentium appellavit, sensualia vero preter ea et secundum[e] dici omnia. Nam secundum participationem esse multa univocorum speciebus, participationem[19] vero

V Vat. lat. 2082 ($V_n$).

f. 8r. Post dictas vero philosophias Platonis venit negocium, in multis quidem hos sequens, alia vero et propria preter Ytalicorum philosophiam habens. Nam ex novo consenciens Cratilo et Eracliti opinionibus quasi sensibilibus omnibus semper defluentibus et sciencia de eis non existente hoc quidem et posterius ita suscepit. Socrate vero circa moralia negociante et de tota natura nichil, in hiis tamen universale querente et de diffinicionibus primo intellectum firmante illum suscipiens propter tale putavit quasi de aliis hoc factum et non de sensibilium aliquo.

Impossibile namque est communem racionem esse alicui sensibilium semper transmutancium. Sic itaque talia quidem [f. 8v] encium ydeas et species appellavit. Sensibilia vero preter hoc et secundum hoc dici omnia. Nam secundum participacionem esse multa univocorum speciebus, participacionem vero secundum nomen transmu-

---

Varianten zu II.

1 aliquid alterum esse dicendum $F_b$ M  2 Sic quidem similiter $F_b$ Ergo quidem similiter M  3 dixit Pitagoricis $F_b$ M  4 causas esse materie $F_b$ M  5 infinitis M  6 autem $F_b$ M  7 pro uno M  8 fere [facere] $F_b$ facit M

Varianten zu IV (B) aus $F_c$ f. 7r–v.

1 vero  2 consuetus conveniens] consenciens  3 Cratulo  4 eraditi  5 sensibilibus  6 de eis non existente  7 hec  8 quidem et  9 tamen  10 diffinitionibus  11 intellectum firmante  12 suscipiens  13 tale  14 putavit  15 factum  16 de sensibilium  17 sensibilium  18 itaque talia  19 sed participacionem

IV

nomine[f] transmutavit. Pythagorici namque[1] dicunt existentia[g] esse numerorum immutationem, Plato vero participationem, nomen transmutans, participationem quidem[2] hoc est immutationem, que si sit[3] specierum in communi querere dimiserunt.

Amplius autem preter sensualia[4 h] et species mathematica intra[i] res debet[5 k] esse, differentia a sensibilibus[l] quidem, quia sempiterna sunt et immortalia[m], a speciebus vero, quia multa sunt quedam similia, species enim eadem, una singularia solum. Quoniam autem species et cause sunt aliis, illarum elementa omnium putaverunt existentium elementa esse[n], ergo quasi materiam, magnum et parvum esse principia, quasi vero substanciam unum. Ex illis enim secundum participationem unius species esse numeros et unum esse substantiam et non aliud ens dici unum, fere ut Pittagorici dixerunt et numeros esse causas cunctis substancie, similiter ut illi, pro infinito vero quasi uno dualitatem facere[o].

V

tatum. Pytagorici quidem enim existencia dicunt esse numerorum imitacione[m], Plato vero participacione nomen transmutans, participacionem tamen aut imitacionem, que sit utique specierum, dimiserunt in communi querere.

Amplius autem preter sensibilia et species mathematica rerum intermedia dicit esse et differencia a sensibilibus quidem, quia sempiterna sunt et inmobilia, a speciebus autem eo quod hoc quidem multa, quedam similia sint, species autem ipsum unum unamquamque solum. Quoniam autem species cause sunt aliis, illarum elementa omnium putaverunt existencium elementa esse, ut quidem igitur materiam, magnum et parvum esse principia, ut autem substanciam, unum. Ex illis enim secundum participacionem unius species esse numeros, unum tamen substanciam et non aliquid aliud ens dici unum. Consimiliter Pytagoricis dixit et numeros esse causas materie substancie, similiter ut illi, pro infinito autem ut uno dualitatem facere.

---

Varianten zu IV.

[1] quidem enim [2] tamen [3] si sit] sit utique [4] sensibilia [5] rerum intermedia dicit.

Varianten zu IV aus Cod. Vat. Pal. 1063 f. 8v—9r.

a) de sensualibus] sensualibus b) non existente c) insistente d) talia quedam ydeas e) propter ea et secundum ea f) nomine solo g) existencia dicunt h) sensibilia i) infra k) dicit l) sensualibus m) inmobilia n) esse elementa o) fecere

# Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris (Clm. 14460 und Vat. lat. 3011) und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des 13. Jahrhunderts.

Von Prof. Dr. Martin Grabmann in München.

B. Hauréau hat unter der Unsumme von Namen, die er in seinen Mitteilungen aus den Handschriften der Pariser Nationalbibliothek aufführt, auch des Magisters der Artistenfakultät Nikolaus von Paris Erwähnung getan. Aus Cod. lat. 14883 hat er das Epitaph dieses Pariser Professors, das dieser selbst verfaßt hat, veröffentlicht[1]:

Si morti possent concludere dicta sophiae
Conclusisset ei tumulus quem continet iste.
Hinc semel opposuit mors et conclusit eidem.
Dicere fas illi non fuit unde locus[2].

B. Hauréau fügt zu diesen Versen die Bemerkung: Il était certainement méchant poète; était-il bon logicien? Veranlassung, sich mit Nikolaus von Paris zu befassen, gab dem unermüdlichen französischen Literarhistoriker eine logische Schrift im Cod. lat. 11412 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 41r), die den Titel: Syncategoremata magistri Nicolai trägt und folgendes Initium hat: Ut dicit Philosophus, ea quae sunt in arte et ratione sumuntur ad propostionem et imitationem eorum quae sunt in natura. Hauréau hält es für wahrscheinlich, daß dieser Magister Nikolaus identisch ist mit dem um die Mitte des 13. Jahrhunderts an der

---

[1] B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale* II (Paris 1891) 43 f. Vgl. *ibid.* III (Paris 1891) 240, wo Hauréau merkwürdigerweise Nikolaus von Paris als „un canoniste en son temps renommé" bezeichnet. Vgl. auch Cl. Baeumker, Archiv für Geschichte der Philosophie 1897, 148.

[2] Hauréau hat anscheinend diese Grabschrift nicht verstanden. Dieselbe ist dem Berufe ihres Autors gemäß aus Ausdrücken, die der Dialektik und der Disputationstechnik (concludere, opponere, locus) entnommen sind, zusammengesetzt. Ein ganz ähnliches Epitaphium super Adam hat J. Weber, *Beiträge zur Kunde der lateinischen Literatur des Mittelalters,* Aarau 1905, 110 aus Cod. 58/277 fol. 74r der Stadtbibliothek Zürich veröffentlicht. Ich verdanke diesen Hinweis der Freundlichkeit von H. Kollegen Paul Lehmann, der mich auf ähnliche Wendungen im Epitaphium Abaelardi (M. P. L. 178, 104) aufmerksam machte.

Pariser Universität als Magister der Artistenfakultät aus anderen Angaben, auf die wir sogleich zu reden kommen, nachweisbaren Nicolaus Parisiensis[1]. In diesem logischen Traktat handelt Magister Nikolaus vom logischen bzw. sprachlogischen Standpunkt, wobei er sich mehr auf Aristoteles als auf Donat und Priscian beruft, über die Wörter: Est, non, tantum, solus, praeter, si, nisi, incipit, desinit, necessario, contingenter, an, vel, sive, quia, et, bis, ter, fere, quam, adhuc, totus, ne, vult, totaliter, vix. Es macht dieser offenbar nicht vollendete Traktat einen sehr scharfsinnigen Eindruck und der Verfasser mag seinerzeit mit seinen Spitzfindigkeiten einen großen Lehrerfolg gehabt haben. Später ist er, wie Hauréau bemerkt, ganz vergessen worden. Auch die Histoire littéraire de la France hat ihm unter den Autoren des 13. Jahrhunderts keine Stelle angewiesen.

In Denifles monumentalem Chartularium Universitatis Parisiensis kommt der Name des Nicolaus Parisiensis zweimal und zwar im gleichen Zusammenhange vor[2] und sind zugleich zwei Zeitpunkte angegeben, in welchen er noch als Lehrer an der Pariser Universität erscheint. Es handelt sich beide Male, in den Jahren 1254 und 1263 um den Verkauf eines Hauses und zwar ein und desselben Hauses, das in Clauso Brunelli (Clos-Bruneau) in Paris, d. h. in der Gegend, wo die Juristenfakultät (facultas decretorum et decretalium) ihre Schulen hatte. Zur Kennzeichnung der örtlichen Lage dieses Hauses, das beim zweiten Verkauf an Robertus de Sorbona, den Gründer der nach ihm benannten Burse du Sorbonne (des späteren Namens der Pariser Universität) überging, ist bemerkt: sitam contige ex una parte scolis magistri Nicolai dicti de Parisiis etc. Denifle, der sonst bei Eigennamen von Pariser Professoren über deren Lebensdaten und Werke wertvollste Mitteilungen, urkundliche und handschriftliche Nachweise bringt, hat über Nikolaus von Paris keine Anmerkung beigefügt. Hauréau kommt in seiner eingehenden Besprechung des ersten Bandes von Denifles Chartularium im Journal des Savants 1890 auch auf Nikolaus von Paris zu sprechen[3]

[1] Es ist nicht leicht, wenn logische oder grammatikalische Traktate einem Magister Nikolaus ohne weiteren Zusatz zugeschrieben werden, den wirklichen Verfasser festzustellen. So enthält Cod. 752 zu Douai einen Tractatus magistri Nicolai de grammatica et omni genere constructionum. Daß es außer Nikolaus von Paris im 13. Jahrhundert noch andere Logiker mit dem Namen Nikolaus gegeben hat, ist aus Plut. XII sin. Cod. 3 Bibliothecae S. Crucis der Biblioteca Laurenziana zu Florenz ersichtlich. Hier sind logische Traktate des Petrus von Alvernia, Boetius von Dacien, Bonus von Dacien und Nicolaus de Normandia zusammengefaßt.

[2] Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I (Parisiis 1889) 267 n. 229, 429 n. 387. [3] *Journal des Savants* 1890, 250 f.

und knüpft an die beiden Erwähnungen desselben bei Denifle den Gedanken, daß Nikolaus auch ein tüchtiger Professor, vielleicht ein damals berühmter Lehrer in der Artistenfakultät gewesen sei, da er diesen Zeitangaben gemäß doch längere Zeit doziert habe. Damals habe es ja Professoren in Paris gegeben, die sich, um überhaupt Vorlesungen halten zu können, durch Bitten und auch durch Bezahlung Zuhörer verschafft haben. Hauréau spricht die Hoffnung aus, daß es ihm vielleicht durch einen glücklichen Zufall gelingen werde, über Nikolaus von Paris weitere Nachrichten zu finden.

Merkwürdigerweise finden sich nun nicht in den Pariser Handschriftenbeständen, sondern in einer Münchener Handschrift die philosophischen Schriften des Nikolaus von Paris, die uns über seine wissenschaftliche Richtung und Methode ein ziemlich klares Bild verschaffen können. Ich werde im Folgenden zuerst eine Beschreibung und Inhaltsangabe der Münchener Handschrift geben und dann zeigen, welche Bedeutung diese Handschrift für die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte des 13. Jahrhunderts im allgemeinen hat. Auf eine nähere Untersuchung der in den Kommentaren des Nikolaus von Paris im einzelnen vorgetragenen Lehren kann ich hier noch nicht eingehen. Eine zweite Handschrift, welche gleichfalls Schriften des Nicolaus Parisiensis enthält, fand ich, nachdem ich diese Abhandlung schon abgeschlossen hatte, in der Vatikanischen Bibliothek. Ich reihe deswegen unmittelbar an die Inhaltsübersicht von Clm. 14460 die Beschreibung von Cod. Vat. lat. 3011, der in Echtheitsfragen das Ergebnis meiner Untersuchung der Münchener Handschrift ergänzt und bestätigt.

## I.

Clm. 14460, eine aus St. Emmeram in Regensburg stammende Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts in Quart, enthält auf 246 Blättern eine Reihe logischer und grammatikalischer Traktate, die dem 13. Jahrhundert angehören. Auf der Außenseite des vorderen Einbanddeckels wie auch auf dem Rücken ist von späterer Hand der Inhalt des Kodex als Disputata super Porphyrium bezeichnet. Auf dem Rücken ist dazu noch saec. XIV vermerkt, eine Altersbestimmung, welche die Handschrift, welche den Schriftcharakter noch des 13. Jahrhunderts aufweist, zu spät ansetzt. Auf der Innenseite des Vorblattes ist ein Verzeichnis von Titeln naturphilosophischer Quästionen, die am Schluß der Handschrift ihre Stelle haben, angebracht. Das folgende Blatt, das mit schwarzer Tinte als folium 1 bezeichnet ist, enthält ein mit: Differentia vero et proprium. Posita comparatione differentie

ad speciem consequenter in parte prima huius lectionis determinat comparationes differentie ad proprium beginnendes philosophisches Fragment, das am Schluß fol. 2v näher bestimmt ist: Expliciunt notule[1] Magistri Nicolai Parisiensis super Porphirium. Am unteren Rand von fol. 1r nennt uns eine von einer Hand des 14. Jahrhunderts stammende Bemerkung einen Besitzer des Kodex: fratris Alberti prioris[2]. Mit dem nächsten Blatt beginnt die mit roter Tinte ausgeführte Foliierung des Kodex. Das erste Stück ist ein Kommentar zur Isagoge des Porphyrius, die ja seit dem 9. Jahrhundert die hauptsächlichste Unterlage zu den scholastischen Erörterungen über das Universalienproblem bildete. Dieser Kommentar, der anonym ist — auf fol. 1r steht oben ohne Benennung des Autors: super Porphirium und auf fol. 26v steht lediglich: Explicit —, läßt sich mit Zuhilfenahme des soeben erwähnten Fragments des Nicolaus Parisiensis als der vollständige Kommentar desselben zu Porphyrius erkennen. Denn der Schluß dieses Kommentars (fol. 19v—20v), der ohne Zweifel ein organischer Bestandteil des ganzen Werkes ist, stimmt wörtlich mit diesem Fragment der Notule magistri Nycolai parisiensis super porphirium überein. Das Initium dieses Porphyriuskommentars des Nikolaus von Paris lautet: Unus est creator creature vero plures. Dem Kommentar ist eine ausführliche Einleitung (fol. 1r—4r) vorangestellt, welche im Anschluß an das aristotelische Schrifttum eine Gliederung und Charakteristik der philosophischen Disziplinen, eine nähere Gliederung der aristotelischen Logik und eine eingehende Erörterung über die Stellung der Isagoge des Porphyrius innerhalb der Logik enthält.

Auf fol. 20v beginnt in gleicher Schrift ein zweiter Isagogekommentar mit dem Initium: Liber iste qui est de quinque universalibus dividitur in partem proemialem et executionem. Während wir im vorhergehenden Kommentar des Nikolaus von Paris ausgeführte Vorlesungen über die Isagoge haben, handelt es sich hier offenbar um kurze Vorlesungsskizzen, wie die oftmals am Schlusse der kurzen Abschnitte wiederkehrende Wendung: Et in hoc terminatur sententia presentis lectionis nahelegt. Da es sich

---

[1] Mgr. A. Pelzer, *Un source inconnu de Roger Bacon. Alfred de Sareshel, Commentateur de météorologique d'Aristote*, Archivum Franciscanum Historicum XII (1919) 53 bemerkt, daß die Bezeichnung „notulae" meist auf englische Autoren hinweist. Hier erscheint auch ein französischer Scholastiker als Verfasser solcher notulae.

[2] Nach einer gütigen Mitteilung von H. Prof. Paul Lehmann hat zu Beginn des 14. Jahrhunderts ein Abt Albert von St. Emmeram in Paris eine große Anzahl meist philosophischer Handschriften angekauft, die sich nunmehr in der Münchener Staatsbibliothek befinden. H. Kollege Lehmann wird hierüber in einer Abhandlung Näheres mitteilen.

nicht um bloße Mitteilung des Gedankenganges der einzelnen Kapitel des Textbuches, sondern auch um eigene Gedanken, Einwände usw. handelt, wird der Ausdruck lectio nicht bloß auf Textabschnitte bei Porphyrius sich beziehen, sondern auf Vorlesungen des Magisters, so daß wir also: sententia lectionis ganz wohl als Vorlesungsskizze übersetzen dürfen. Es trifft hier der bei Ducange angeführte Sinn von sententia als: „compendiaria rei alicuius expositio" vollauf zu.

Auf fol. 28r beginnt mit den Worten: Primo queritur, utrum philosophia sit genus ad speciales scientias ein anonymer Traktat über Wissenschaftslehre, speziell über das Verhältnis der Philosophie zu den artes liberales. Die erste quaestio dieser in der technischen Form der scholastischen Quästionenliteratur des 13. Jahrhunderts ausgearbeiteten philosophischen Einleitungslehre umfaßt mehrere Unterfragen, zunächst die im Initium ausgesprochene Frage, ob alle Einzelwissenschaften unter die Philosophie als ihre gemeinsame übergeordnete Gattungswissenschaft sich subsumieren lassen, sodann eine Untersuchung über das Gegenstandsgebiet der Metaphysik (philosophia prima) und Naturphilosophie, drittens Erörterungen über das Verhältnis von Naturphilosophie, Mathematik und Astronomie. Hieran reihen sich Spezialuntersuchungen über Geometrie, Arithmetik, Musik und Rhetorik, die eine erhebliche Vertrautheit mit den aristotelischen Gedankengängen und Texten bekunden. Im Zusammenhang mit der Rhetorik ist etwas eingehender über Platons Timaeus und über die Consolatio philosophiae des Boethius gehandelt. Es ist nicht ohne Interesse, die hier gegebene Charakteristik des Timaeus kennenzulernen: Notandum, quod duo libri philosophici sunt de forma, scilicet thymeus platonis et boetius de consolatione philosophie. Et dicitur thymeus a thimo, quod est flos, quia ibi tractatur de flore philosophie et ibi agitur de iustitia naturali sive de creatione mundi inquantum ad iustitiam naturalem refertur tamquam de subiecto et continet duos libros partiales. In quorum primo agitur de mundo exemplari et communi. Determinatur enim ibi de creatione rerum in mundo ut de cręatione corporum supercelestium et animalium rationalium et sic de aliis. In secundo vero liber determinatur de minori mundo scilicet de homine et de officio membrorum suorum et ultimo de materia prima. Huius autem scientie utilitas est ut cognitis que hic determinantur nobiliori modo potentiam creatoris ineffabilem et sapientiam eius incomprehensibilem et bonitatem suam interminabilem melius cognoscamur. Nota quod huius scientiae auctor fuit plato, translator vero Calcidius archydiaconus Karthaginensis.

Von der Consolatio philosophiae wird nur eine kurze Inhaltsangabe gegeben. Es folgen hierauf (fol. 31v—32r) kurze Fragen, die sich auf beide Werke, auf den Timaeus und die Consolatio philosophiae beziehen. Am Schluß steht die Bemerkung: Si quis autem huius questionis naturam plena investigatam iuvenire voluerit in libro proximo in lectione illa quod si hoc sunt impossibilia ipsam a me disputatam ad posse meum inveniet. Wir gewahren hier überall den innigen Zusammenhang mit der lectio, mit der Vorlesungstätigkeit des Verfassers dieser Abhandlung.

Auf fol. 32r reiht sich unmittelbar an diese Fragen der philosophischen Einleitungslehre ein gleichfalls anonymer Traktat, der sich auch mit der Einteilung der Wissenschaften befaßt und folgendes Initium hat: Cum scientia habeat duplicem comparationem scilicet ad scientem et ad scibile, erit divisio scientie aut pro comparatione sua ad scientem aut pro comparatione sua ad scibile aut pro comparatione sua tam ad scientem quam ad scibile. Es ist diese Abhandlung mit ihren von verschiedenen Gesichtspunkten aus vorgenommenen Wissenschaftseinteilungen von Aristoteles, Avicenna, Averroes, Albumasar und Isidor von Sevilla abhängig. Die Schlußworte auf fol. 33v lauten: Hiis igitur partibus philosophie sufficienter enumeratis quam audire volueritis eligatis. Von fol. 33v—34r erstreckt sich eine mit: Firmiter credimus et ad presens prout ingenii nostri permittit tenuitas persuadere intendimus aliquod esse primum principium beginnende theologisch-metaphysische Abhandlung, die an den Anfang des Caput Firmiter des 4. Laterankonzils anklingt, ohne indessen auf dessen spezifisch-dogmatische Lehren einzugehen.

Auf fol. 34r beginnt wiederum ein Kommentar zur Isagoge des Porphyrius mit dem Initium: Loyca per modum doctrine est via in naturalem et moralem. Wir haben hier auch, wie aus der Randbemerkung: hic deest una lectio (fol. 38v) hervorgeht, Vorlesungen über dieses die Wege in die aristotelische Logik weisende Textbuch vor uns. Von späterer Hand steht am Schluß (fol. 41v): Explicit triplex scriptum super Porphyrium. Unmittelbar hieran reiht sich eine kleine Frage über die aristotelischen Kategorien: Solet queri, quare liber predicamentorum non habet prohemium (fol. 42r). Ein ausführlicher, ebenfalls anonymer Kommentar über dieses aristotelische Buch erstreckt sich hierauf von fol. 42r—62r. Das Initium ist folgendes: Quedam sunt scientie speciales de partibus entis et non de toto ente. Am Schluß nennt sich auch der Schreiber, der den größten Teil des Kodex geschrieben hat: Qui scripsit sit benedictus in secula seculorum videlicet Johannes de Rostok. Unmittelbar hieran schließt sich

mit dem Initium: Omne iudicium precedit apprehensio et hoc apparet in cognitione sensitiva von fol. $62^r$—$100^v$ ein ausführlicher unbenannter Kommentar zu Perihermeneias. In der Einleitung dieses Kommentars ist über den Titel folgendes bemerkt: Tytulus est. Incipit liber periermenias. Pery enim idem est quod de, ermenias genitivus grecus est i. interpretationis et sonat latine: Incipit liber de interpretationis sive enuntiationis. Ponitus enim vox genitivi quia greci carent voce ablativi. Ein zweiter Kommentar zur gleichen Schrift, der die Blätter $101^r$—$143^v$ ausfüllt, hat das Initium: Sicut habetur ab Aristotele in principio periermenias. Das nächstfolgende Stück ist eine Erklärung zu Boethius de divisione, welche also beginnt: Sermocinalis scientia non cadit primo et immediate supra res nec supra rerum cognitionem. An diesen Kommentar schließt sich auf fol. $150^r$ eine kurze Notiz mit dem Titel: De termino und dem Initium: Terminus autem consideratur prout se habet in propinqua dispositione ad syllogisum.

Nach diesen zahlreichen anonymen Bestandteilen der Handschrift kommen wir auf fol. $150^r$ wieder auf eine Schrift, die Nikolaus von Paris eigens zugeschrieben wird. Das Initium ist fast das gleiche wie bei dem uns schon bekannten Isagogekommentar dieses Magisters: Unus est creator primus creature vero multe. Wir haben hier in etwas verkürzter Form die eine förmliche Einführung in die Philosophie darbietende Einleitung zum Isagogekommentar des Nikolaus von Paris vor uns, ohne daß der Kommentar selbst folgt. Es ist diese Einleitung als selbständige Arbeit für sich hier aufgeführt, wie aus der am Schluß stehenden Bemerkung: Hec est philosophia magistri Nicolai Parisiensis (fol. $151^v$) hervorgeht. Auf fol. $152^r$ beginnt mit dem Initium: Sillogismus dyalecticus duplicem habet virtutem ein Kommentar zu der Schrift des Boethius De differentiis topicis. Die Erklärung der drei ersten Bücher schließt auf fol. $161^r$: Explicit liber tertius topicorum boecii. Nach einer kurzen Zusammenstellung logischer und rhetorischer Begriffsbestimmung beginnt noch auf fol. $161^r$ der Kommentar des vierten Buches, der bis fol. $166^v$ sich erstreckt. Hier ist auch als Verfasser des Gesamtkommentars Nikolaus von Paris bezeichnet: Expliciunt notule Magistri Nicolai parisiensis super quartum topicorum boecii et super primum et secundum et tertium. Sehr beachtenswert ist eine Notiz, die auf fol. $164^r$ unten angebracht ist: Hic deficiunt exempla sine quibus ista lectio non potest intelligi neque sequens. Sed illa exempla in rhetorica in secundo libro expresse et plane inveniuntur. Wir können hier einen Hinweis auf eine gleichfalls

von Nikolaus von Paris verfaßte Rhetorik sehen. Nun kommt abermals ein Kommentar zur Isagoge des Porphyrius, der auf fol. 167ʳ mit dem Initium: Sicut dicit Ysaac in libro suo de diffinitionibus: Philosophia diffinitur quattuor modis beginnt und fol. 173ᵛ unvollendet abbricht. Sehr eingehend ist auch hier die Einleitung, die dem Kommentar vorangeht (fol. 167ʳ—168ᵛ) und die Gliederung der Philosophie einläßlich bespricht. Zuerst werden die vier Definitionen der Philosophie bei Isaac Israeli und eine fünfte Definition bei Algazel erläutert. Die letztere alte Begriffsbestimmung: Philosophia est divinarum humanorumque rerum cognitio gibt Anlaß zu Ausführungen über die Erkenntnis Gottes, der Engel und der Menschen, die vom Standpunkt der scholastischen Erkenntnispsychologie nicht ohne Interesse sind. Hieran schließt sich eine Wissenschaftseinteilung, auf die wir später zurückkommen werden. Das nächste Stück der Handschrift ist ein gleichfalls anonymer Kommentar zu dem Gilbert de la Porrée zugeschriebenen, einen Bestandteil der scholastischen Logica vetus bildenden liber sex principiorum (fol. 174ʳ—188ʳ). Das Initium dieses Kommentars lautet: Sicut in rebus est triplex unitas. In der kurzen Einleitung ist über die causa efficiens des Textbuches bemerkt: Causa efficiens est philosophus tractans, quem quidam dicunt Aristotelem, quidam vero Gillebertum. Am Schluß nennt sich wieder der Schreiber: Explicit. Johannes de Rostok scripsit qui sit benedictus Amen.

Nun folgen in der Handschrift zunächst Traktate, die der Grammatik angehören, zuerst fol. 188ʳ—201ʳ ein Kommentar zur Abhandlung De accentibus des Priscianus. Am Schluß sind Verfasser und Schreiber ausdrücklich genannt; Explicit scriptum magistri Nicolai Parisiensis. Item Johannes de Rostok scripsit istud, qui sit benedictus Amen. Das Initium lautet: Sermocinales scientie sunt vie ad alias scientias. Grammatikalischen Inhalts sind auch die beiden nächsten Traktate. Der erstere, der mit: Grammatica aliter dividitur a Donato, aliter a Prisciano beginnt, ist ein Kommentar zur Schrift des Donatus De barbarismo (fol. 201ᵛ—208ʳ, der zweite mit dem Initium: Inter cetera sensuum obiecta ist ein Kommentar zu Priscianus De accentibus (fol. 208ʳ—210ʳ). Fol. 210ᵛ wie auch die erste Seite eines eingelegten Papierblattes sind von einer Hand des 14. Jahrhunderts mit einer Abhandlung über die Logik, deren Initium: Cum autem homo rationem suam et intellectum non possit perficere lautet, beschrieben. Fol. 211ʳ beginnt mit: Questiones sunt equales numero etc. Demonstratio secundum suam essentiam ein Kommentar zum zweiten Buch der Analytica posteriora, dem sich

von fol. 239r—242v ein unvollendeter Kommentar zum ersten Buche der Analytica posteriora anschließt. Das Initium lautet: Quum cognitio non est perfectio cognoscibilis, sed est perfectio cognoscentis, ideo secundum diversitatem cognitionis diversificatur cognitio[1]. Es kommt dann eine einleitende Darlegung über die cognitio prime causae, die cognitio intelligentie separate und cognitio humana, ganz ähnlich wie in dem am Anfang der Handschrift stehenden Porphyriuskommentar und in dem auf fol. 167r mit sicut Ysaac beginnenden Kommentar zur Isagoge, Übereinstimmungen, die uns Nikolaus von Paris als Verfasser aller drei Stücke erscheinen lassen, zumal auch die Technik der Einleitung und des Kommentars sich in ganz ähnlichen Geleisen bewegt. Auch der vorhergehende Kommentar zum ersten Buch der Analytica posteriora zeigt eine solche methodische und technische Übereinstimmung mit dieser Expositio zum ersten Buch, daß wir berechtigt sind, für beide den gleichen Verfasser anzunehmen.

Auf fol. 243r beginnen die philosophischen Quästionen, deren Titel auf der Innenseite des Vorblattes vermerkt sind. Die erste dieser naturphilosophischen und psychologischen Fragen, die noch eine nähere Untersuchung verdienten, ist: Queritur, utrum omne, quod movetur sit corpus. Ob diese quaestiones auch ein Werk des Nicolaus Parisiensis sind, läßt sich nicht feststellen. Sie sind kurz und scharf gefaßt und haben ganz das Gepräge von literarischen Erzeugnissen, die unmittelbar aus der Schuldisputation hervorgegangen sind.

Den Schluß der Handschrift bildet noch ein mitten im Text anfangendes Fragment eines Isagogekommentars (fol. 285r—286v).

Wenn wir nun aus dem reichen Inhalt dieser Handschrift, die als ein zusammengehöriges Ganze logischer und sprachlogischer Vorlesungen sich uns darstellt, die dem Nicolaus Parisiensis sicher zugehörigen Stücke herausheben wollen, so sind dies folgende: 1. das Fragment der Notulae zu Porphyrius am Anfang der Handschrift; 2. der an zweiter Stelle stehende größere Kommentar zur Isagoge; 3. die als Philosophia Nicolai bezeichnete Einleitung zur Isagoge; 4. die Notulae zu den Differentiae topicae des Boethius; 5. der ausführlichere der beiden Kommentare zu Priscian De accentibus. Es haben aber auch die anderen in

[1] Dieser Gesichtspunkt tritt uns als Grundlage der Wissenseinteilung auch sonst in der Scholastik des 13. Jahrhunderts entgegen, wie dies ja durch den Realismus der aristotelisch-scholastischen Erkenntnis- und Wissenschaftslehre von selbst sich nahelegt. Besonders deutlich ist dieser Gedanke in einer anonymen, mit: Quoniam secundum Philosophi sententiam primo posteriorum beginnenden Abhandlung entwickelt, die sich im Cod. 129 der Gräfl. Schönbornschen Bibliothek zu Pommersfelden befindet (fol. 88v—94v).

dieser Handschrift befindlichen Kommentare in ihrer ganzen Methode und Technik eine so große Ähnlichkeit mit diesen Traktaten des Nikolaus von Paris, daß wir sie mit hoher Wahrscheinlichkeit auch als sein Werk ansprechen können. Daß diese anderen Bestandteile anonym sind, tut dieser Zuteilung keinen Eintrag, da ja auch der am Anfang stehende größere Isagogekommentar anonym ist und durch das unmittelbar vorhergehende Nikolaus von Paris ausdrücklich zugeeignete Fragment unzweideutig als das Werk dieses Autors erwiesen ist. Auf Grund vorläufiger Vergleichung möchte ich weiter mit hoher Wahrscheinlichkeit folgende Stücke unserem Pariser Logiker zuweisen: Den Kommentar zu den Kategorien, der ganz dieselbe Anlage und bis in die Einzelheiten die gleiche Technik wie der Isagogekommentar des Nikolaus aufweist, den ersten der beiden Kommentare zu Perihermeneias, die Erklärung zu Boethius' De divisione, den mit Sicut Ysaac beginnenden Isagogekommentar, den Kommentar zum Liber sex principiorum, die beiden anderen sprachlogischen Erläuterungen zu Donat und Priscian, die Kommentare zu den beiden Büchern der Analytica posteriora. Wir werden übrigens nicht fehlgehen, wenn wir auch noch die anderen Stücke mit Nikolaus von Paris in Zusammenhang bringen. Nur das fol. 210$^{v}$ stehende logische Fragment von späterer Hand und wohl auch die Quaestiones naturales am Schluß möchte ich nicht als Eigentum unseres Autors bezeichnen.

Eine wertvolle Ergänzung zu Clm. 14460 ist Cod. Vat. lat. 3011, eine dem späteren 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert angehörende Handschrift. Auf fol. 1$^{r}$ steht oben von gleicher Hand wie der Kodex selbst: Incipiunt rationes magistri Nycolai Parisiensis super Porfirio (die hierauf folgenden Worte sind verwischt und unleserlich) . . . libro periermenias. Aus dem Inhalt des Kodex ergibt sich unzweifelhaft, daß diese verwischte Stelle im Titulus mit: sex principiis oder libro sex principiorum auszufüllen ist. An erster Stelle (fol. 1$^{r}$—11$^{r}$) steht der Kommentar des Nikolaus von Paris zur Isagoge des Porphyrius mit dem Initium: Unus est creator primus, creature vero multe, nam per elongationem a primo generatur multitudo. Wir haben hier den am Anfang der Münchener Handschrift stehenden mit: Unus est creator, creature vero plures beginnenden Isagogekommentar des Nikolaus vor uns, wie man auch aus der Übereinstimmung der Schlußworte ersehen kann: debuit descendere ad accidens separabile.

Auf fol. 11$^{r}$ steht mit roter Tinte: Incipiunt rationes sex principiorum. Wie schon bemerkt, ist hierunter das im Titulus

der Handschrift verwischte Bestandstück der im Kodex enthaltenen Schriften des Nikolaus von Paris zu verstehen. Wir haben es mit einem ausdrücklich unserem Nikolaus zugeeigneten Kommentar zum Liber sex principiorum, jenem Gilbert de la Porrée zugeteilten Bestandteil der Logica vetus vor uns. Das Initium lautet: Testante Aristotele in liber de anima secantur scientie quemadmodum et res et secundum diversitatem rerum est diversitas scientiarum. Es ist, wie sofort aus der Verschiedenheit des Initiums hervorgeht, dieser Kommenter verschieden von der anonymen Erklärung des Liber sex principiorum in der Münchener Handschrift. Es handelt sich hier um ein nicht in der Münchener Handschrift stehendes echtes Werk des Nikolaus von Paris.

Auf fol. 21ᵛ beginnt der in der Titelüberschrift an der Spitze des Kodex dem Nicolaus Parisiensis zugeteilte Kommentar zu Perihermeneias: Incipiunt rationes super libro peryermenias. Das Initium ist dieses: Sicut in virtute sensitiva apprehensio naturaliter precedit judicium, sic in virtute intellectiva apprehensio naturaliter precedit iudicium. Es erinnert dieses Initium sofort an den Anfang des in der Münchener Handschrift stehenden ersten der beiden anonymen Kommentare zu Perihermeneias (fol. 62ʳ—100ᵛ): Omne judicium precedit apprehensio et hoc apparet in cognitione sensitiva. Indessen sind beide Kommentare nicht identisch, wie sich auch aus der Verschiedenheit der Schlußworte ergibt. Während dieser Perihermeneiaskommentar von Clm. 14460 mit hoher Wahrscheinlichkeit Nikolaus von Paris zuzueignen ist, bietet die vatikanische Handschrift ein unzweifelhaftes Werk unseres Scholastikers. Auf fol. 38ʳ beginnt in der vatikanischen Handschrift noch unter dem Titel: De essentiis die Schrift des hl. Thomas von Aquin: De ente et essentia. Cod. Vat. lat. 3011 enthält sonach ein zweites Exemplar des sicher echten, an der Spitze des Münchener Kodex stehenden Isagogekommentars und fügt außerdem den im Clm. 14460 enthaltenen fünf unzweifelhaft echten Schriften des Nikolaus von Paris noch einen Kommentar zum Liber sex principiorum und zu Perihermeneias hinzu, gibt also eine wertvolle Bereicherung der Münchener Handschrift.

Beide Handschriften enthalten sonach ein zusammengehöriges Pariser Corpus logicum, eine Zusammenfassung von Vorlesungen eines Pariser Professors zu logischen Textbüchern aus der Thomas von Aquin unmittelbar vorhergehenden Zeit. Der mir hier zur Verfügung stehende Raum gestattet mir nicht, auf die inhaltlichen und methodischen Einzelheiten dieses Schrifttums einzugehen und

namentlich die in demselben mehrmals entwickelte Wissenschaftslehre zu untersuchen. Ich muß mich hier mit einer allgemeinen Darstellung und Würdigung der Bedeutung dieser zwei Handschriften für die Philosophie- und Gelehrtengeschichte an der Pariser Hochschule und für die Formen der Aristoteleserklärung und Aristotelesrezeption vor der Mitte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts begnügen.

II.

1. Die Bedeutung dieser Münchener und Vatikanischen Handschrift mit den Schriften des Nikolaus von Paris liegt vor allem darin, daß hierdurch unsere Kenntnis von der wissenschaftlichen, speziell philosophischen Richtung und Tätigkeit innerhalb der Artistenfakultät speziell in der Zeit vor Thomas von Aquin erweitert und vertieft wird. Es hat namentlich Baeumker[1] mehrmals darauf hingewiesen, daß bisher doch hauptsächlich und in erster Linie die innerhalb der theologischen Kreise, der theologischen Fakultät gepflegte Philosophie des 13. Jahrhunderts — Albert d. Gr., Thomas von Aquin, Bonaventura, auch Duns Skotus haben nicht der Artistenfakultät angehört — Gegenstand der geschichtlichen Untersuchung gewesen ist. Wenn auch diese theologisch orientierte Philosophie wegen der überragenden Bedeutung und Befähigung ihrer führenden Vertreter die sachlich wertvollere und einflußreichere gewesen ist, so hat doch, wie Baeumker mit Recht hervorhebt, die aristotelische Bewegung, die mit dem Bekanntwerden des gesamten aristotelischen und pseudo-aristotelischen Schrifttums im Zusammenhang mit der arabisch-jüdischen philosophischen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Literatur machtvoll einsetzte, zuerst die Kreise der Artisten, der Vertreter der profanen Wissenschaften erfaßt und hat von dort aus auch auf die theologischen Kreise übergegriffen, die in ihrer augustinisch gestimmten Grundrichtung anfänglich mehr zaghaft und gelegenlich, dann aber vor allem durch Albert und Thomas mit mutiger Initiative und in einem großen genialen Zug die neuerschlossenen Quellen sich aneigneten und einen christlichen Aristotelismus geschaffen haben. Es darf auch nicht übersehen werden, daß die hauptsächlich innerhalb der Artistenfakultät blühende Oxforder und Pariser nominalistische (terministische)

[1] Vgl. Cl. Baeumker, *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seine Schrift De motu cordis in der Philosophie des beginnenden 13. Jahrhunderts* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische Klasse 1913, 9. Abhandl.), München 1913, 9 f. Desgleichen Cl. Baeumker, *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred. Ebenda* 1920, 8. Abhandlung, München 1920, 29 f.

Philosophie des 14. Jahrhunderts ihre geschichtliche Wurzel auch im Boden der Artistenphilosophie des 13. Jahrhunderts hat. Es hat kürzlich C. Michalski Verbindungslinien, die von der Summula logices des Petrus Hispanus, die vielfach wörtlich von der Summula des Lambert von Auxerre abhängt, zum Skeptizismus des 14. Jahrhunderts führen, aufgestellt[1].

Es ist übrigens seit den Tagen, da C. Prantl in seiner Geschichte der Logik im Abendlande auf die logischen Werke eines Lambert von Auxerre, eines Wilhelm von Shyreswood, den Roger Bacon über Albertus Magnus gestellt hat, und anderer Logiker des 13. Jahrhunderts mit wertvollen Textbelegen hingewiesen hat, auch auf dem Gebiete der Erforschung der Philosophie der Artistenfakultät des 13. Jahrhunderts, namentlich des späteren 13. Jahrhunderts, rührig und erfolgreich gearbeitet worden. Über Siger von Brabant und den Averroismus an der Pariser Universität sind wir durch Mandonnet und Baeumker gründlich unterrichtet worden. Von dem Sprachlogiker Siger von Courtrai hat vor allem G. Wallerand uns ein klares Bild vermittelt[2]. Ich bin der Entwicklung der sprachlogischen Traktate (De modis significandi) nachgegangen[3] und werde auch über von mir neuaufgefundene philosophische Schriften des Martinus von Dacien und Boetius von Dacien an anderer Stelle berichten. Manch wertvolle Notiz, z. B. über Bartholomäus von Brügge und anderer findet sich in den Artikeln von Valentin Rose. Weniger ist noch die ältere Zeit dieser Bewegung, da der Einfluß des neuen Aristoteles und der arabischen Philosophie eine teils stark logische, teils naturwissenschaftlich-medizinische Strömung innerhalb der Artistenkreise hervorrief, erforscht. Doch ist auch in den letzten Jahren hier Erfreuliches geleistet worden. Baeumker hat die philosophiegeschichtliche Stellung und Bedeutung des Alfredus Anglicus klargelegt und schenkt uns jetzt auch die kritische Edition von dessen wichtiger Schrift De motu cordis[4], wie auch seine tiefschürfende Untersuchung über Petrus von Hibernia, den

[1] C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle.* Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, Classe d'histoire et de philosophie — Année 1920, Cracovie 1921, 5 ff.

[2] G. Wallerand, *Les oeuvres de Siger de Courtrai (étude critique et textes inédits)*, Philosophes Belges t. 8, Louvain 1913.

[3] M. Grabmann, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi)*, Philos. Jahrbuch 35 (1922), 121—135, 199—214. Vgl. auch meinen Aufsatz: *De Thoma Erfordiensi auctore grammaticae quae Joanni Duns Scoto adscribitur speculativae*, Archivum Franciscanum 15 (1922), 273—277.

[4] Cl. Baeumker, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIII, 1—2), Münster 1923.

Jugendlehrer des hl. Thomas von Aquin, hier einschlägig ist. A. Pelzer hat in einer seiner ebenso sorgsamen wie scharfsinnigen Abhandlungen aus Glossen einer vatikanischen Handschrift (Cod. Urbin. 206) Alfredus Anglicus als Verfasser eines von Roger Bacon benützten Kommentars zu den aristotelischen Meteorologica nachgewiesen[1]. Unsere Kenntnis dieser profanen Wissenschaftskreise ist auch durch K. Sudhoffs Edition des Liber de naturis inferiorum et superiorum des Daniel von Morlay bereichert worden[2]. In das geschichtliche Bild des Michael Scottus hat jüngst Ch. H. Haskins neue Züge eingetragen[3]. Für profanwissenschaftliche Bestrebungen in deutschen Landen aus dieser Zeit haben V. Rose und Stange durch ihre Arbeiten über Arnoldus Saxo wertvolle Fingerzeige gegeben[4]. Ich werde bei einer späteren Gelegenheit eine von einem deutschen Philosophen Radulfus verfaßte Naturphilosophie auf Grund von Erfurter und Münchener Handschriften näher untersuchen. Verhältnismäßig weniger sind wir über die Persönlichkeiten und Leistungen der Pariser Artistenfakultät innerhalb der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts unterrichtet. Es ist dies um so auffallender, als wir von der Theologie der Pariser Hochschule aus dieser Zeit an der Hand der zahlreichen, meist ungedruckten Pariser theologischen Summen uns ein recht anschauliches Bild machen und bei einzelnen dieser Summen, wie derjenigen des Wilhelm von Auxerre, Roland von Cremona und Philipp von Grève schon ziemlich deutlich den Einfluß des neuen Aristoteles wahrnehmen können. Es sind uns an markanteren Gestalten aus der damaligen Pariser Artistenfakultät eigentlich nur der vornehmlich humanistisch gerichtete Grammatiker Johannes von Garlandia und der durch seine Gegnerschaft zu den Mendikantenorden berühmt gewordene Wilhelm von St. Amour, später Professor an der theologischen Fakultät, näher bekannt. Handschriftlich sind uns im Cod. lat. 11 412 in fast unleserlich kleiner Schrift logische Schriften eines Magister Johannes Pagus (fol. 83r: Incipiunt appellationes magistri Johannis Pagi) erhalten.

Aus etwas späterer Zeit stammt ein 1256 geschriebener

[1] A. Pelzer, *a. a. O.*

[2] K. Sudhoff, *Daniels von Morley Liber de naturis inferiorum et superiorum, nach der Handschrift Cod. Arundel 377 des Britischen Museums zum Abdruck gebracht,* Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und Technik VIII, 1—40, Leipzig 1917.

[3] Ch. H. Haskins, *Michael Scot and Frederick II.*, Isis n. 11 (vol. IV, 2), 1921, 250—275. Vgl. auch A. H. Querfeld, *Michael Scottus und seine Schrift De secretis naturae* 1919.

[4] V. Rose, *Aristoteles de lapidibus und Arnoldus Saxo*, Zeitschrift für deutsches Altertum XVIII (1875), 344. Stange, *Die Enzyklopädie des Arnoldus Saxo. I. De caelo et mundo,* Programm Erfurt 1903.

Traktat De principiis naturae des Pariser Rektors Johannes de Sicca Villa, der in zwei englischen Handschriften uns erhalten ist[1]. Da füllt nun unsere Münchener Handschrift mit ihren teils sicher, teils höchst wahrscheinlich dem Nikolaus von Paris zugehörigen philosophischen Traktaten eine Lücke aus, indem sie uns philosophische Vorlesungen eines Pariser Magisters der Artistenfakultät in erheblichem Umfang vorführt. Es gehören diese Vorlesungen der Zeit an, bevor Thomas von Aquin und größtenteils auch Albert d. Gr. ihre Aristoteleskommentare geschrieben haben. Man kann sich nicht recht erklären, wie Albert d. Gr. gleichsam unvermittelt mit dem gewaltigen Werk seiner Aristoteleserklärungen auf den Plan treten konnte. Daß hierzu damals wissenschaftlicher Wagemut und Initiative notwendig war, fühlen wir aus den Schlußworten von Alberts Politikkommentar heraus, wo er scharf Stellung nimmt gegen gewisse „wissenschaftlich Untätige und Zurückgebliebene, welche zur Vertröstung ihrer eigenen Unfähigkeit in den Schriften anderer nichts als lauter Mängel wittern ... Solche Leute haben den Sokrates umgebracht und den Plato in die Verbannung getrieben ... Solche Menschen sind im Organismus der wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft das, was die Leber im Körper ist. Wie die ausfließende Galle den ganzen Körper verbittert, so gibt es auch im wissenschaftlichen Leben gewisse hochgradig bittere und gallige Menschen, welche allen anderen das Leben verbittern und versauern und es diesen unmöglich machen, in wohltuender Zusammenarbeit die Wahrheit zu suchen.“ Wenn Albert auch namentlich seitens hyperkonservativer Theologenkreise — Thomas mußte das später noch in verstärktem Maße fühlen — bei seinen aristotelischen und überhaupt profanwissenschaftlichen Bestrebungen auf Widerstand stieß, so hatte er doch auch mannigfache Vorlagen und Vorarbeiten innerhalb der scholastischen Kreise, an die er anknüpfen konnte. Ich habe in meinem Buche: Forschungen über lateinische Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts mich näher mit einer ungedruckten Einführung in die aristotelischen Schriften aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, die sogenannte Compilatio de libris naturalibus, auf die zuerst V. Rose aufmerksam gemacht hat, einläßlich beschäftigt und habe das Vorhandensein einer Aristotelesglosse damaliger Zeit, die allerdings noch nicht aufgefunden ist, feststellen können[2]. In diesen Kreis dieser anbah-

[1] Compilationes „Mihi cordi“ collecte per magistrum Johannem de Sicca Villa de principiis naturae, Merton College 292.

[2] M. Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XVII, 5—6), Münster 1916, 72—86.

nenden und vorbereitenden Aristotelesstudien gerade innerhalb der Artistenfakultät in der ersten Hälfte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts läßt sich nun auch der dem Nikolaus von Paris größtenteils und sehr wahrscheinlich ganz zugehörige Schriftenkomplex von Clm. 14 460 einreihen.

2. Diese Münchener Handschrift mit den Aristoteleskommentaren des Nikolaus von Paris ist auch für die Geschichte der Methode und Technik der scholastischen Aristoteleserklärung und überhaupt der mittelalterlichen Kommentierungsliteratur von Interesse und Belang. Ich zeige zuerst die Technik, die Nikolaus von Straßburg in dem am Anfang der Handschrift stehenden Isagogekommentar in Anwendung bringt und betrachte dann diese Methode im Lichte der Geschichte der mittelalterlichen Kommentierungsmethode.

An der Spitze des Kommentars steht, wie uns schon bekannt ist, eine ausführliche Einleitung, die zu einer förmlichen Wissenschaftslehre erweitert ist[1]. Es wird hier vom Wissen Gottes ausgegangen und zum Wissen der reinen Geister und der mit dem Körper geeinten Menschenseele herabgestiegen. Da das

[1] Ich bringe hier zugleich als Probe seiner Darstellungsweise den Anfang seiner Philosophia (fol. 150v). Unus est creator primus, creature vero multe. Nam per decisionem sive elongationem ab uno generatur multitudo creaturarum. Creaturarum quedam separate quedam coniuncte cum corpore naturaliter. Et sicut differt creator a creaturis et creatura separata a creatura coniuncta, ita differt cognitio creatoris a cognitione earum. Cognitio enim creatoris a nullo creata est. Nam in cognoscendo seipsum cognoscit omnia et non differt in eo quod cognoscit et quod cognoscitur. In ipso enim nulla est diversitas. Si enim intelligeret aliud et per aliud, cum illud quod intelligit et per quod intelligit aliquo modo sit perfectio intellectus et perfectio inquantum huiusmodi sit nobilior et dignior suo perfecto, sequeretur, quod aliquid esset nobilius et dignius ipso primo, quod est impossibile et inconveniens. Cognitio autem creature separate creatur ab ipso creatore. Cognoscit enim creatorem et in ipso cognoscit ydeas rerum tamquam in speculo eternitatis. Non tamen omnes cognoscunt equaliter, sed secundum quod magis et minus recipiunt illuminationem a primo, secundum quod patitur natura recipientis. Cognitio autem rei coniuncte sc. anime humane dependet non solum a creatore, sed etiam a re intelligibili per abstractionem speciei a fantasmate. Patet ergo, quod cognitio primi et cognitio intelligentie separate in speculo eternitatis non dependet a rebus inferioribus. Nam antequam essent res in hoc mundo sensibili poterat esse predicta cognitio. Sed cognitio humana dependet a speciebus rerum intelligibilium et propter hoc recipit diversitatem humana scientia secundum diversitatem rerum intelligibilium. Divina autem scientia et scientia intelligentie separate non recipit diversitatem, cum non causetur ab ipsis speciebus rerum intelligibilium. Res autem diversificuntur secundum principia immediate causantia res, nam in principio remoto causante conveniunt. Est autem triplex principium immediate causans scilicet natura mos et ratio et secundum hoc est triplex rerum diversitas Sunt enim quedam res naturales, quedam morales, quedam rationales et secundum hoc dividitur philosophia in naturalem moralem rationalem.

Wissen der Menschenseele von den Gegenständen abhängig ist, deswegen gliedert es sich auch nach der Gliederung des Gegenständlichen in drei Hauptgebiete, in die philosophia naturalis, moralis und rationalis. Nachdem eingehend mit Zugrundelegung vor allem der aristotelischen Schriften die einzelnen Gebiete der Naturphilosophie im weitesten Sinne, welche Metaphysik, Mathematik und Naturphilosophie im engeren Sinne in sich befaßt, ferner der Moralphilosophie und Rationalphilosophie mit ihren Unterformen Grammatik, Rhetorik und Logik behandelt sind, kommt der Kommentator bei der Behandlung der logischen Schriften von selbst zur Isagoge des Porphyrius, zu dem Textbuch, dem seine Vorlesungen gelten. Es wird zunächst die Isagoge unter dem Gesichtspunkt der vier Ursachen: der causa materialis, formalis, efficiens und finalis gewertet. Causa materialis ist das Universale praedicabile, eben die logischen Prädikabilien (genus, species usw.). Die causa formalis ist eine doppelte, eine forma tractandi und eine forma tractatus. Die forma tractandi ist die ganze Arbeits- und Behandlungsweise, die der kommentierte Autor einschlägt, der modus agendi, der weiterhin ein modus diffinitivus, divisivus, exemplaris, probativus und improbativus ist, also in Begriffsbestimmungen, Einteilungen, Analogien und Beispielen, im Beweisen der Wahrheit und im Widerlegen des Irrtums besteht. Die forma tractatus besteht in der Anordnung der Teile und Kapitel des Textbuches. Als causa efficiens gibt er, obwohl er in Porphyrius den Verfasser sieht, merkwürdigerweise an: Aristoteles tractans hanc doctrinam. Aristoteles hat eben durch Fragen, welche er in seinen Kategorien behandelt, Porphyrius zur Abfassung der Isagoge bestimmt. Die causa finalis wird an der Hand des Vorwortes des Porphyrius bestimmt.

Hierauf wird festgestellt, in welchen Hauptteil der Philosophie das Textbuch sich einreiht: Supponitur autem liber iste rationali philosophi et non naturali neque morali. Nun folgt die Festsetzung und Erklärung des Titels: Tytulus libri est: Incipiunt ysagoge porfirii in cathegorias aristotelis, ut idem sonat in latino, quod incipiunt introductiones porfirii in predicamenta aristotelis. Da die Isagoge in Vorwort und Darlegung: prohemium und executio zerfällt, wird unmittelbar anschließend an die Einleitung das Proömium kommentiert. Der Kommentar der Schrift selber ist so angelegt, daß je ein für eine Vorlesung ausreichendes Stück des Textes, eine Perikope zusammengefaßt und methodisch erläutert wird. Wir gewinnen so einen genauen Einblick in die Art und Weise, wie solch eine philosophische Vorlesung (lectio)

angelegt und durchgeführt worden ist. Es werden zunächst die zwei oder drei ersten Worte des Textstückes (z. B. Mox de generibus fol. 4r) angeführt, die in den Handschriften auch in größeren Buchstaben geschrieben sind. Dann folgt unter der Anführung der in den Handschriften in der Regel unterstrichenen Stichwörter eine Übersicht über die Gliederung des Textstückes (Divisio textus). Hierauf wird in einem eigentlichen Kommentar der Beweis- und Gedankengang des Autors in dem betreffenden Textstück aufgezeigt. Es begegnen uns hier am Anfang Wendungen wie: Circa primam partem sic procedit dicens. Wenn so der Text kommentiert ist und die intentio auctoris klargelegt ist, wird der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Abschnitt bzw. der vorhergehenden Vorlesung hergestellt, die ordo capituli bestimmt, wobei Wendungen wie: Ordo huius partis ad precedentem, Ordo patens est gebraucht werden. Das letzte Element einer solchen Vorlesung besteht in Fragen, welche der Professor selbständig im Anschluß an den erklärten Text sich stellt und löst. Es ist oft eine Fülle von Fragen und Schwierigkeiten, die hier erörtert werden und in den vor allem die selbständige Denkarbeit des Scholastikers zutage tritt. Die Einführung dieses Schlußteiles der lectio erfolgt durch Wendungen wie: Ad evidentiam lectionis contingit quedam querere. Es folgen dann der Reihe nach die Fragen und Objektionen: Circa hoc queritur — Dubitatur postea — Item queritur. Diese Fragen und Einwände werden dann der Reihe nach auch gelöst: Solutio, ad primum dicendum, ad aliud, ad aliud etc., ad ultimum.

Wir haben hier ein genaues Bild einer Vorlesung vor uns, wie sie ein Pariser Magister der Artistenfakultät vor der Mitte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts gehalten hat. Es sind bisher fast nur Untersuchungen über die Methode der Aristoteleskommentare Alberts d. Gr. und des hl. Thomas von Aquin sowie aus der späteren Scholastik des Ethikkommentars Alberts von Sachsen[1] angestellt worden. Von der Aristoteleserklärung der Frühscholastik können wir uns jetzt durch B. Geyers Edition der Philosophischen Schriften Abälards auch der methodischen Seite nach ein Bild machen. Es zeigt sich vor allem der methodische Einfluß der Kommentare des Boethius. Wir bemerken auch eine Verbindung der paraphrasierenden Methode mit der Behandlung von Fragen und Schwierigkeiten. Aber eine so ausgeprägte Technik, wie sie die Vorlesungen des Nikolaus von

---

[1] G. Heidingsfelder, *Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII, 3—4), Münster 1921.

Paris in stereotyper Wiederkehr aufweisen, finden wir bei Abälard und überhaupt in der Frühscholastik noch nicht. Was nun die Aristoteleskommentare des hl. Thomas von Aquin und Alberts d. Gr. betrifft, so hat E. Renan[1], dem sich mit einiger Reserve auch Mandonnet[2] anschließt, die Ansicht vertreten, daß Albert d. Gr. mit seinen den Charakter der freien Paraphrase aufweisenden Aristoteleskommentaren seine Methode Avicenna entlehnt, hingegen Thomas die Methode seiner Aristoteleskommentare, die wirkliche Kommentare sind, dem Vorbild und Einfluß des Averroes, des „Commentator" per excellentiam, verdankt. Ich habe schon früher Veranlassung gehabt, diese Beeinflussung des Aquinaten durch Averroes nicht in diesem Maße anzuerkennen und auf die in der damaligen Zeit ausgebildete Methode der biblischen Exegese, welche die gleichen Züge wie die Technik der thomistischen Aristoteleskommentare zeigt, hinzuweisen[3]. Ich konnte mich dabei auch auf die auch in dieser Hinsicht bahnbrechenden Forschungen Denifles[4] stützen. Es war schon vor Thomas die Methode in der Bibelerklärung eingebürgert, ein Buch oder ein Kapitel oder größere Partien eines Kapitels der Hl. Schrift zu zerlegen, um die Ordnung und das Verhältnis der einzelnen Teile unter sich und zum Ganzen oder zum Hauptgedanken aufzuzeigen. Auch waren schon längst infolge der in den Schulen herrschenden dialektischen Methode Quästionen in die Bibelkommentare, die die frühere Eigenart der Glosse immer mehr aufgegeben hatte, hineinverflochten worden. Auch in den Sentenzenkommentaren der vorthomistischen Zeit, z. B. des Robert Fishasre u. a., wie auch im Sentenzenkommentar des Aquinaten selbst kommt diese Verbindung der divisio und expositio textus mit selbständigen Quästionen zum Vorschein. Was die Aristoteleskommentare Alberts d. Gr. betrifft, so sind wir durch neue glückliche Funde auch in methodischer Hinsicht zu neuen Erkenntnissen gelangt. P. Fr. Pelster S. J.[5] hat in der Ambrosiana zu Mailand einen Kommentar Alberts d. Gr. zu De animalibus aufgefunden, welcher ganz in die Form der scho-

---

[1] E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme* 237.

[2] P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII$^{e}$ siècle* I$^{2}$, Louvain 1911, 42.

[3] M. Grabmann, *Les commentaires de Saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote* (Extrait du tome III des Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie), Louvain 1914, 21 ss.

[4] H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom. 1, 17) und Iustificatio*, Mainz 1905, 112 n. 136.

[5] Fr. Pelster, *Alberts des Großen neu aufgefundene Quästionen zu der aristotelischen Schrift „De animalibus"*, Zeitschrift für kath. Theologie XLVI (1922), 332—334.

lastischen Quaestiones disputatae gekleidet ist und Msgr. A. Pelzer hat Vorlesungen zur nikomachischen Ethik, die Albert in Köln gehalten hat und von Thomas, seinem damaligen Schüler, nachgeschrieben worden sind, entdeckt[1]. Auch diese tragen ganz das Gepräge der scholastischen Quaestiones disputatae. Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas sind nie als Vorlesungen gehalten worden, sind lediglich schriftstellerische Leistung gewesen. Sie machen methodisch und sachlich einen wesentlich vollendeteren und ausgereifteren Eindruck als die Kommentare unseres Nikolaus von Straßburg, um auf ihn wieder zurückzukommen. Thomas und Albert konnten, wie wir aus den Schriften des Nikolaus von Paris ersehen können, gerade auch in der Pariser Artistenfakultät methodische Parallelen und Vorlagen ihrer eigenen Aristoteleskommentare finden. Es hatte sich damals eine durch alle Fakultäten sich hindurchziehende Methode und Technik der lectio, der Vorlesung über ein Textbuch ausgebildet, ähnlich wie auch in der disputatio, in der zweiten Grundform des akademischen Unterrichtes, sich eine bestimmte Quästionentechnik, die in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae ihren vorzüglichsten literarischen Niederschlag gefunden hat, ausgebildet hat. In den Kommentaren des Nikolaus von Paris haben wir nun gerade aus der Artistenfakultät, der ja Albert und Thomas nie angehörten, einen Typus der dort in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts abgehaltenen Vorlesungen über aristotelische Textbücher, die auch zeitlich vor den Aristoteleskommentaren des Aquinaten und größtenteils auch Alberts d. Gr. liegen.

Indessen zeigt sich doch eine methodische Verschiedenheit zwischen den Kommentaren des Nikolaus von Paris einerseits und denen Alberts d. Gr. und des hl. Thomas von Aquin anderseits. Bei Nikolaus von Paris sind lectio und quaestio, die commentatio modo expositionis sive lectionis (lectura) und die commentatio modo quaestionum, d. h. der der Aufhellung des Literalsinnes, der Gedanken- und Beweisgänge der aristotelischen Schriften gewidmete eigentliche Kommentar und die in der Form eigener selbständiger Fragen vorangehende Bearbeitung und Beurteilung der aristotelischen Schriften miteinander verbunden. In den gedruckten Aristoteleserklärungen Alberts d. Gr. ist die an Avicenna gemahnende selbständige Paraphrase des aristotelischen Gedankenganges die vorherrschende Darstellungsform, während in den oben erwähnten von Fr. Pelster und A. Pelzer

[1] A. PELZER, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin,* Extrait de la Revue Néo-Scolastique de Philosophie, Louvain 1922..

entdeckten Kommentaren Alberts in De animalibus und zur nikomachischen Ethik die Darstellungsweise der scholastischen Quaestiones disputatae gewählt ist. Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas hingegen sind eigentliche, die littera et intentio Aristotelis enthüllende Kommentare, der Aquinate betätigt vielfach mit Rücksichtnahme auf frühere Aristoteleserklärer die expositio litteralis, folgt den aristotelischen Gedankengängen scharfsinnig Schritt auf Schritt, ohne in ausführlicheren eigenen Quästionen sich zu ergehen. Dabei finden sich doch allenthalben Belege selbständiger Stellungnahme zur aristotelischen Vorlage, ohne die technische Form der Quaestio disputata anzuwenden. Es zeigt sich in der auf Nikolaus von Paris folgenden Zeit eine Trennung der bei ihm verbundenen Methoden der lectio und quaestio. Die Form der Quaestio disputata findet sich auch noch anderweitig bei anderen Scholastikern des 13. Jahrhunderts, z. B. in dem im Cod. 108 der Dominikanerbibliothek in Wien sich befindenden Kommentar des Petrus von Alvernia zu De caelo et mundo oder in den von mir im Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen festgestellten Erklärungen des Martinus von Dacia zu logischen Aristotelesschriften. Auch ein ungedruckter Physikkommentar Roger Bacons, den P. Delorme O. F. M. edieren wird, weist die Einkleidungsform kurzer Quaestiones auf. In der Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts wiegt die Quästionenform bei den Aristoteleskommentaren — ich nenne hier bloß Wilhelm von Ockham, Buridanus, Heinrich von Oyta, Albert von Sachsen usw. — vor. Doch lebt auch die kompendiöse, auf die Wiedergabe der aristotelischen Gedanken abzielende Darstellungsform der abbreviationes, summulae, compendia, conclusiones usw. zu aristotelischen Büchern weiter. Wir haben solche Arbeiten von Marsilius von Inghen, Joh. Kronsbein, Albert von Sachsen (Ethikkommentar) und vielen anderen. Eine Verbindung von expositio oder lectura mit der quaestio begegnet uns in dem Ethikkommentar des Geraldus Odonis aus dem beginnenden 14. Jahrhundert, auf dessen Darstellungstechnik G. Heidingsfelder näher eingegangen ist[1]. Es zeigt dieser sehr beachtenswerte Kommentar eine ähnliche, freilich im einzelnen weiter ausgearbeitete Technik als wie Kommentare unseres Nicolaus Parisiensis. Auch die Technik der Einleitungen zu den Kommentaren des Nicolaus Parisiensis hat anderwärts ihre Parallelen und Analogien. Eine Beziehung zu den Einleitungen in die Philosophie, welche die griechischen Aristoteleskommentatoren, ein Ammonius Hermiae, Olympiodoros, Johannes Philoponos u. a.

[1] *A. a. O.*

ihren Kommentaren vorangestellt haben, ist nicht gut denkbar[1]. Hingegen hat Boethius in seinen Kommentaren zu Perihermeneias durch eine Übersicht über das aristotelische Organon und die Aufzeigung des Zusammenhanges seiner einzelnen Bestandteile Anregungen gegeben. Eine Gliederung der philosophischen Wissenszweige auf der Grundlage des aristotelischen Schrifttums findet sich auch bei den zeitlich nach Nikolaus von Paris folgenden scholastischen Aristoteleserklärern, so z. B. bei Thomas von Aquin zu Beginn seiner Kommentare zur nikomachischen Ethik und zu De sensu et sensato, in der Paraphrase Alberts zur Physik, im Physikkommentar des Johannes von Janduno usw. Eine bisher nicht beachtete ausführliche Wissenschaftslehre begegnet uns an der Spitze des Isagogekommentars des Petrus von Hibernia, der uns im Cod. Vat. lat. 5988 erhalten ist[2]. Desgleichen hat Robert Kilwardby, dessen Traktat De ortu et divisione philosophiae die bedeutendste Einführung in die Philosophie der Scholastik ist, seiner Erklärung zur Summula logices des Petrus Hispanus eine Wissenschaftslehre vorangestellt (Cod. Vat. lat. 3049 fol. 1r—2v). Es haben sich auch später solche Wissenschaftseinteilungen, die auf der Grundlage der aristotelischen Schriften aufgebaut sind, von den Kommentaren losgelöst und sich als kleine Traktate weitervererbt, wie ja auch in unserer Münchener Handschrift sich unter dem Titel Philosophia Nicolai Parisiensis dessen Einleitung zum Isagogekommentar losgelöst und vervollständigt hat. Eine sehr beachtenswerte spätere Parallele, die gleichfalls der Artistenfakultät angehört, ist die Philosophia magistri Johannis Daci, die uns im Cod. 539 der Stadtbibliothek zu Brügge fol. 1r—7v erhalten ist, eine der schönsten und eindrucksvollsten Einleitungen in der Philosophie aus dem Zeitalter der Hochscholastik[3]. Der Inhalt dieser Wissenschafts-

---

[1] Vgl. hierüber L. Baur, *Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV, 2—3), Münster 1903, 328 ff.

[2] Auf diese Handschrift machte mich Msgr. A. Pelzer während meines diesjährigen Romaufenthaltes aufmerksam. Ich werde auf diese eingehende Wissenschaftslehre, die ich mir habe photographieren lassen, bei einer anderen Gelegenheit zurückkommen. Ob dieser Petrus von Hibernia mit dem von Cl. Baeumker so lebensvoll dargestellten Jugendlehrer des hl. Thomas identisch ist, scheint durch die Bezeichnung des Petrus de Hibernia im Cod. Vat. lat. 5988 fol. 63r als Franziskaner in Zweifel gestellt zu sein: Scriptum super porfirium et periermenias magistri Petri de Ybernia conventus fratrum Minorum de Bononia.

[3] Über Johannes von Dacien vgl. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 536 n. 464; M. Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristoteleserklärungen* 113, 246 ff.; *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik*, Philos. Jahrbuch *a. a. O.* 205 ff.

lehre ist am Schluß fol. 7v also zusammengefaßt: Patent igitur predicta quinque scilicet, quid sit scientia et propter quid sit appetenda et inquirenda, quis modus acquirendi scientiam, quot et que sunt impedimenta scientie et que sint divisiones seu distinctiones scientie universaliter et specialiter (fol. 7v). Die Wissenschaftslehre und Wissenschaftseinteilung des Johannes von Dacien ist angesichts seiner umfassenden Kenntnis des aristotelischen Schrifttums eine viel inhaltreichere und an neuen Momenten reichere.

Die Betrachtung eines Textbuches unter dem Gesichtspunkte der vier Ursachen, die uns in den Kommentaren des Nikolaus von Paris begegnet, findet sich auch sonst in der damaligen Kommentierungsliteratur und ist auch später ein stereotyper Bestandteil der Einleitung in die Erklärung eines Textbuches geblieben, so in den Aristoteleskommentaren, in den Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, zur Sphaera des Johannes de Sacrobosco[1], zur Philosophia pauperum, zur Consolatio philosophiae und der pseudo-boethianischen Schrift De disciplina scolarium usw. Ich habe auch die Bemerkungen über die causa efficiens schon als eines der Hilfsmittel benützen können, um den wirklichen Verfasser einer umstrittenen Schrift festzustellen, z. B. Albert von Orlamünde als Verfasser der Philosophia pauperum und Thomas von Erfurt als Verfasser der fälschlich Duns Skotus zugeschriebenen Grammatica speculativa. Ich möchte in diesen technischen und methodischen Gesichtspunkten der mittelalterlichen Wissenschaft einen besonderen Nachdruck auf die Gepflogenheiten gerade der Artistenfakultät legen, da die Professoren der anderen Fakultäten aus ihrer früheren Lern- und Lehrtätigkeit in der Artistenfakultät Formen und Routinen des Vorlesungs- und Disputationsbetriebes herübergenommen und auf ihr späteres Arbeitsgebiet in Anwendung gebracht haben.

3. Unsere Münchener Handschrift enthält auch Angaben und Bemerkungen, die für das schwierige, namentlich in letzter Zeit wieder viel erörterte Problem der Aristotelesübersetzungen und Aristotelesrezeption von Interesse sind. Es kommen hierfür die den Kommentaren zu den logischen Textbüchern vorangestellten Wissenschaftseinteilungen in Betracht, welche auch eine Übersicht über die damals bekannten und verwerteten aristotelischen und pseudo-aristotelischen Schriften enthalten. Da ist nun vor allem die Einleitung zu dem mit: Sicut dicit Ysaac in libro suo diffinitionum etc. beginnenden, also dem letzten Isagoge-

---

[1] Vgl. z. B. den Kommentar des Johannes von Holywood zur Sphaera; Ch. H. Haskins, *Michael Scot and Frederick l. c.* 258, Anm. 4.

kommentar, welche solcherlei für die Aristotelesrezeption interessante Bemerkungen enthält. Das Gesamtgebiet der Wissenschaften wird hier in die zwei großen Gruppen der scientiae mechanicae et liberales eingeteilt, ein Einteilungsschema, das an ältere Vorlagen und Vorbilder Radulfus Ardens, Hugo von St. Viktor und Radulfus a Langocampo usw. gemahnt[1]. Die scientiae liberales, die hier nicht mehr den Sinn der sieben artes liberales haben, gliedern sich wieder in die Philosophia naturalis, moralis und sermocinalis[2]. Die Haupteinteilung der Philosophia naturalis wird nun auf Grund eingehender Ausführungen aus fol. 167v also zusammengefaßt: Sic ergo patet divisio naturalis convenienter in tres partes scilicet in metaphysicam, mathematicam et naturalem inferiorem sive proprie dictam. Metaphysica autem non dividitur quia una est scientia continua et sunt ibi XI libri et est unus liber continuus de nova philosophia et veteri. Beachtenswert ist hier vor allem, daß auch die Metaphysik unter die Philosophia naturalis einbegriffen ist. Auch in der Compilatio de libris naturalibus, einer schon erwähnten ungedruckten Einleitung in die aristotelischen Schriften aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, ist die Metaphysik in die Systematik der naturphilosophischen Schriften des Stagiriten miteinbezogen[3]. Hingegen ist in der Gliederung der libri naturales, die Albert d. Gr. an der Spitze seiner Paraphrase der aristotelischen Physik vornimmt, die Metaphysik nicht mehr in die Ableitung der naturphilosophischen Schriften miteinbezogen und Thomas von Aquin macht in der Einteilung der libri naturales, die er am Anfang seines Kommentars zu De sensu et sensato gibt, einen scharfen Grenzstrich zwischen metaphysica und (scientia) naturalis. Beachtenswert

[1] Vgl. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I (Freiburg 1909), 251 ff.; II (Freiburg 1911), 48 ff. und 238 ff. Auch noch die Philosophia des Johannes von Dacien hat die Einteilung in scientia mechanica und scientia liberalis, que proprie philosophia dicitur. Cod. Brug. 539 fol. 4v. Die mechanica als Bestandteil der philosophia activa tritt auch noch in der Schrift De ortu et divisione philosophiae des Robert Kilwardby uns entgegen. Vgl. L. BAUR, *a. a. O.* 373.

[2] Über die Schwierigkeit, den hergebrachten Sinn der artes liberales mit dem aristotelisch bestimmten Einteilungsschema in Einklang zu bringen, vgl. auch THOMAS, *In Boethium de trinitate* qu. 5 a. 1 ad 3m: Septem liberales artes non sufficienter dividunt Philosophiam theoricam. In der Summa des Dominikaners Roland von Cremona wird noch das ganze profane Wissen unter dem Gesichtspunkt der artes liberales zusammengefaßt. Cod. Mazar. 795 fol. 1v u. 2v. FR. CARD. EHRLE, *S. Domenico, le origini dello studio generale del suo Ordine a Parigi e la somma teologica del primo maestro, Rolando da Cremona,* Miscellanea Dominicana, Romae 1923, 85—134.

[3] Vgl. M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts* 82 f.

ist weiterhin die Gegenüberstellung von Metaphysik und naturalis inferior sive proprie dicta. Ich fand bisher diese Gegenüberstellung nur in der Einleitung zu dem Isagogekommentar des Nikolaus von Paris am Anfang der Münchener Handschrift und in der später folgenden vielfach damit wörtlich übereinstimmenden Philosophia magistri Nicolai Parisiensis. Es ist diese Ähnlichkeit neben anderen sachlichen und methodischen Übereinstimmungen ein Beleg dafür, daß auch dieser mit: Sicut dicit Ysaac beginnende Isagogekommentar sehr wahrscheinlich von Nikolaus von Paris stammt. Besonders bemerkenswert sind aber die Äußerungen über die Metaphysik: Metaphysica autem non dividitur quia una est scientia continua et sunt ibi XI libri et est unus liber continuus de nova metaphysica et veteri. Auch die soeben genannte Compilatio de libris naturalibus macht häufig die Unterscheidung in Metaphysica vetus und Metaphysica nova und läßt deutlich die Metaphysica nova als die mit: Consideratio quidem de veritate difficilis, also mit der Übersetzung von *Α ἔλαττον* beginnende arabisch-lateinische Version der aristotelischen Metaphysik erscheinen. Was die Metaphysica vetus betrifft, so habe ich in meinem Buche: Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts festgestellt, daß darunter eine der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bekannte griechisch-lateinische Teilübersetzung der Metaphysik zu verstehen ist, welche die drei ersten Bücher (*Α*, *α*, *Β*) ganz und das vierte Buch bis in die Mitte des vierten Kapitels hinein umfaßte. Ich konnte diese Feststellung machen, nachdem in einer Brüsseler Handschrift, der ich noch vier andere Handschriften anfügen konnte, ein Exemplar dieser Metaphysica vetus entdeckt hatte[1]. Die Bemerkung in Clm. 14460 ist nun eine neue Bestätigung meiner damaligen Feststellungen. Der Hinweis, daß in der Metaphysik XI libri sind, bezieht sich auf die Metaphysica nova, auf die griechisch-lateinische Metaphysikübersetzung, die tatsächlich 11 Bücher umfaßt. Sehr interessant ist die Notiz: Et est unus liber continuus de nova philosophia et veteri. Ich habe tatsächlich in allen fünf Handschriften, in denen ich die Metaphysica vetus vorfand, damit auch die Metaphysica nova verbunden gesehen, so daß beide tatsächlich in den Handschriften ein unus liber continuus bilden. Wir dürfen annehmen, daß dem Autor obiger Notiz auch eine solche Handschrift vorlag.

Auch die Einteilung der (philosophia) naturalis inferior ist nicht ohne alles Interesse. Sie wird fol. 168r auf Grund vorausgehender Darlegungen so zusammengefaßt: Et sic patet divisio

[1] *A. a. O.* 104—113.

totius naturalis inferioris in istos libros scilicet librum de caelo et mundo, librum phisicorum, de generatione et corruptione, metheororum, de plantis, de morte et vita, de animalibus, de sensu et sensato, de somno et vigilia, de anima, de memoria et reminiscentia, de differentia spiritus et anime. Alii autem libri ut de motu cordis, de senectute et iuventute et sic de aliis subalternantur istis. Sic ergo patet divisio. Es gibt uns diese Zusammenstellung eine Vorstellung von dem Umfang der vor der Mitte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts bekannten libris naturales. Es sind hier, wie dies ja auch in Handschriften der Fall ist, nicht aristotelische Schriften, wie die Abhandlung de differentia animae et spiritus des Costa ben Luca und des Alfredus Anglicus Traktat De motu cordis in die Gliederung und Systematik der libri naturales aufgenommen. Ich möchte auch noch auf die Ausführungen über die Gliederung der Moralis, der Ethik hinweisen: Moralis autem dividitur tripliciter quia triplex est bonum. Est enim bonum monasticum et est bonum hyconomicum et est bonum politicum. Bonum monasticum dicitur, quando aliquis debet regere seipsum tantum. Hoc modo monachus debet habere bonum monasticum, quia habet curam anime. Unde dicitur monachus a monos quod est unum et ycos quod est custos quasi custos unius sc. anime. Yconomica dicitur ab yconos quod est dispensatio quando aliquis bene scit dispensare proprie familie, propriis filiis et filiabus, famulis et famulabus. Politica dicitur a polis quod est civitas, secundum quod huius prelati dicuntur regere civitates ut prepositi et alii. Due ultime partes sc. yconomica et politica sicut quidam dicunt traditur in legibus et decretis, alii dicunt, quod traditur a tullio in libro de officiis. Alii dicunt, quod Aristoteles fecit in lingua arabica quandam scientiam de hoc, que nobis adhuc non est translata. Quia ergo ita est, ideo divisionem illarum obmittimus. Monastica autem dividitur secundum quod duplex est bonum. Est enim bonum in via et est bonum in patria. Bonum in via dicitur virtus, bonum in patria dicitur felicitas. De primo est vetus ethica. De secundo bona est nova ethica et sic patet divisio moralis philosophie. In diesen Darlegungen kommt die in Vergleich zu den libri naturales viel geringere Kenntnis der ethischen und politischen Aristoteleswerke in der ersten Hälfte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts zum Ausdruck, wie wir dies z. B. auch in der Compilatio de libris naturalibus, dann auch bei Vinzenz von Beauvais und in der Studienordnung der Pariser Artistenfakultät vom 19. März 1255 wahrnehmen. Unser Autor kennt weder die Ökonomik, die 1295 von Durandus von

Alvernia aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen wurde und von der es auch eine zweite, von Hauréau erschlossene, aber handschriftlich noch nicht festgestellte Übersetzung gab, noch auch die aristotelische Politik, von der Wilhelm von Moerbeke eine griechisch-lateinische Übertragung um 1260 hergestellt hat, und ist deswegen in Verlegenheit, für diese Disziplinen Quellen und Textbücher anzugeben. Sehr merkwürdig ist seine Vermutung, daß Aristoteles in arabischer Sprache hierüber Werke geschrieben habe, die noch nicht übersetzt seien. Dazumal war ja noch Hermannus Alemannus als rühriger Übersetzer aus dem Arabischen tätig. In der Ethik kennt unser Scholastiker hier nur die beiden griechisch-lateinischen Teilübersetzungen, die Ethica vetus und Ethica nova. Bekanntlich ist die Ethica nova eine ältere griechisch-lateinische Übersetzung des ersten Buches der nikomachischen Ethik, die Ethica vetus die ältere griechisch-lateinische Übersetzung des zweiten und dritten Buches der nikomachischen Ethik. Wir sind jetzt durch die alle Schwierigkeiten lösenden und alle Unklarheiten aufhellenden und viel Neues feststellenden Untersuchungen von A. Pelzer über die verwickelten Probleme der mittelalterlichen Ethikübersetzungen endgültig im klaren[1]. Unser Autor erwähnt und kennt aber noch nicht die von Robert Grosseteste hergestellte Übersetzung der ganzen nikomachischen Ethik nebst den Kommentaren von Eustratios usw.

Auch die 1240 von Herrmann dem Deutschen hergestellte arabisch-lateinische Übersetzung der Ethikparaphrase des Averroes und die 1243 von dem gleichen Übersetzer fertiggestellte arabisch-lateinische Version einer als Summa Alexandrinorum bezeichneten arabischen Abkürzung der nikomachischen Ethik sind nicht erwähnt.

Die dritte der Hauptwissenschaften, in welche unser Autor die Scientiae liberales gegliedert hat, de Sermocinalis, zerfällt in Rhetorik, Grammatik und Logik. Bei der Rhetorik ist natürlich die Rhetorik des Aristoteles, die erst später durch die griechisch-lateinische Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke und durch eine zweite wenig verbreitete gleichfalls griechisch-lateinische Übersetzung dem lateinischen Abendland zugänglich geworden ist, noch nicht gekannt und erwähnt. Die Gliederung der Grammatik ist nach Donat und Priscian vorgenommen, die der Logik ist nach dem aristotelischen Organon eingeteilt.

Dies ist in kurzen Strichen die Bedeutung des in Clm. 14460 und Vat. lat. 3011 erhaltenen Schrifttums des Nicolaus Parisiensis

---

[1] A. PELZER, *Les versions latines des ouvrages de Morale conservées sous le nom d'Aristote en usage au XIII[e] siècle,* Revue néo-scolastique de philosophie 1921, 316—341, 378—400.

für die wissenschaftliche Richtung und Arbeitsweise an der Pariser Artistenfakultät in der Zeit, welche der Lehrtätigkeit des Aquinaten vorausging. Nicolaus Parisiensis war übrigens noch im Lehramt, als Thomas zum erstenmal an der Pariser Hochschule zuerst als Baccalaureus und dann als Magister seine Lehrtätigkeit entfaltete. Die Vorlesungen des Nicolaus Parisiensis haben sich auf die Erklärung logischer und grammatikalischer Textbücher beschränkt und geben seinen Schriften ein ausgesprochen logisches bzw. sprachlogisches Gepräge. Indessen ist ihm, wie seine Darlegungen über Wissenschaftslehre und die damit verbundenen Exkurse in die Erkenntnislehre bekunden, auch das übrige Gebiet der aristotelischen Philosophie in größerem Umfange bekannt und vertraut. In der Erkenntnislehre vertritt er, wie aus dem oben angegebenen Textstück aus seiner Philosophie ersichtlich ist, den aristotelischen Standpunkt, wie ihn auch später der Aquinate nur ungleich klarer und ausgeprägter präzisiert und in selbständiger Denkarbeit weiter ausgebildet hat. Von Augustinismus ist hier bei Nikolaus von Paris nichts zu bemerken. Es müßte noch aufgehellt werden, ob und inwiefern Berührungspunkte zwischen Nikolaus von Paris und Professoren der Pariser Artistenfakultät aus dem späteren 13. Jahrhundert, bei denen auch die logische und sprachlogische Seite im Vordergrund steht, sich vorfinden. Es ist eine für die Entwicklung der Philosophie im Zeitalter der Hochscholastik höchstbedeutsame Tatsache, daß nicht Vertreter der Artistenfakultät, sondern die Theologen Albert und Thomas von Aquin zuerst die neuerschlossenen metaphysischen, naturphilosophischen, ethischen usw. Schriften des Aristoteles mit ihren großen Kommentaren versehen, damit die Wege des scholastischen Aristotelismus vorgezeichnet und auch auf die Artistenfakultät einen in seinen Einzelheiten noch nicht nachgewiesenen Einfluß ausgeübt haben. Die Kommentare Sigers von Brabant zur Metaphysik und zu naturphilosophischen Schriften des Aristoteles, die ich soeben im Clm. 9559 entdeckt habe und über die ich anderswo ausführlich handeln werde, sind jedenfalls später als die Aristoteleskommentare Alberts d. Gr. und teilweise wohl auch des hl. Thomas von Aquin anzusetzen.

---

# Eine metaphysische Frage zur differentiellen Psychologie bei den mittelalterlichen Scholastikern.

Von Lektor Dr. P. Rupert Klingseis, O. S. B., St. Ottilien, Obb.

Ziele und Bestrebungen, wie sie heute die Wissenschaft der Psychologie in ihren mannigfaltigen Verzweigungen erfüllen, lagen den mittelalterlichen Denkern fast durchweg ferne. Ihre Psychologie zeigt gleich den übrigen philosophischen Disziplinen dieser Zeit metaphysisches Gepräge. Die Meister von damals fragten mehr nach dem Grunde und der letzten Ursache des Seelischen als nach seinen Erscheinungsformen, sie interessierten sich mehr für die verschiedenen Arten der Seelenvermögen als für eine ins einzelne gehende Analyse seelischer Tätigkeiten [1]. Gleichwohl wäre es ein Unrecht zu behaupten, die Empirie sei ihnen fremd gewesen; es finden sich Beispiele von vorzüglicher psychologischer Beobachtung [2], die der an sich vorherrschenden metaphysischen Spekulation den Zusammenhang mit der Erfahrung wahrten, zum Teil aber bereits eine psychologische Betrachtungsweise verrieten, wie sie erst in der modernen Psychologie allgemein zur Geltung gelangte [3].

Ein durch gute Beobachtung fundiertes Ergebnis metaphysischer Konstruktion haben wir so in einer Frage vor uns, die wir als metaphysische Frage zur differentiellen Psychologie bezeichnen können. Ausgehend von der offenkundigen Tatsache körperlicher und geistiger Verschiedenheit der einzelnen menschlichen Individuen untersuchten die mittelalterlichen Scholastiker, was als letzter zentraler Faktor all den mannigfaltigen individuellen Differenzen zugrunde liegen möge; die individuelle Seelensubstanz selbst wurde ihnen zum Problem, sie stellten sich die Frage, ob die einzelnen Menschenseelen nach ihrem substantialen Faktor als gleich oder ungleich zu betrachten wären.

---

[1] Vgl. hierüber CL. BAEUMKER, *Die europäische Philosophie des Mittelalters* in: Kultur der Gegenwart I, 5, 355 f., 361.

[2] Vgl. u. a. J. GEYSER, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*[3], Münster 1920, Bd. I, 169, 171; Bd. II, 2 4, 418 ff.; ferner CL. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts,* Münster 1908, 624 ff.

[3] BAEUMKER, *Witelo, a. a. O.*

Der unmittelbare Anlaß zur Frage war indes nicht psychologischer Natur; bei der den Scholastikern charakteristischen engen Verquickung theologischer und philosophischer Spekulationen ging sie vielmehr zunächst aus theologischen Erwägungen hervor. Die Wirkung der Erbsünde auf die von Gott geschaffenen Menschenseelen und die Ungleichheit der Gnadenverteilung in denselben ließ auch nach der Gleichheit oder Ungleichheit der natürlichen Geistesgaben fragen, mit denen sie ins Dasein treten. In einem solchen Zusammenhang berührt unser Problem bereits Petrus Lombardus im zweiten Buche seiner Sentenzen; er hält es für wahrscheinlich, daß die Menschenseelen in ihren natürlichen Geistesgaben und darum auch in ihrem individuellen Wesen ungleich seien[1]. Als entscheidender Grund für diese Ansicht wird bereits eine psychologische Tatsache angegeben, nämlich die individuelle Verschiedenheit der spezifisch intellektuellen Leistungen, die freilich dem Sentenzencharakter der Schriften des Lombarden entsprechend mehr behauptet als bewiesen wird[2].

In der Folgezeit wurde die Frage gerade von den namhaftesten Autoren der Hochscholastik aufgegriffen und allseitig erörtert. Die Beispiele, mit denen dabei einige Autoren die Fragestellung begründen, zeigen von guter Beobachtung und psychologischer Reflexion. So weist Thomas von Aquin hin auf die verschiedene kombinatorische Begabung, derzufolge der eine einen Gedankengang in größeren Zusammenhang zu bringen weiß als der andere[3]; Bonaventura erklärt es für eine Verschiedenheit der intellektuellen Begabung, wenn der eine mehr künstlerisch veranlagt ist, der andere mehr Mathematiker und ein dritter mehr Philosoph ist[4]. Die psychologischen Ausführungen des Wilhelm Durandus zu unserer Frage werden später in einem anderen Zusammenhang eingehender herangezogen werden. Ein Zeugnis für ihre gute Beobachtung ist es auch, daß die Scholastiker trotz aller Vorliebe für metaphysische Betrachtungsweise bei der in Frage stehenden Beurteilung der individuellen geistigen Differenzen nicht in erster Linie die intellektuelle Potenz und dementsprechend die Seele, sondern vor allem organische

---

[1] *Sent.* II d. 32, 9. M. P. L. 192.

[2] *L. c.* Über den Sentenzencharakter der Philosophie des P. Lomb. vgl. J. N. Espenberger, *Die Philosophie des P. Lomb. und ihre Stellung im 12. Jahrhundert,* Münster 1901, 92 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. III, 5).

[3] *S. th.* I q. 85 a. 7 contra: . . . sicut profundius intelligit, qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas. Auch die moderne Psychologie erkennt hierin einen Unterschied der spezifisch intellektuellen Leistungsfähigkeit. Vgl. E. Meumann, *Intelligenz und Wille*, Leipzig 1908, 160 ff.

[4] *S.* II d. 32 dub. VI.

Verschiedenheiten und im Zusammenhang damit Differenzen in der Leistungsfähigkeit der sinnlichen Seelenkräfte ins Auge faßten. Mit Aristoteles sah Bonaventura die individuell verschiedenen Leistungen der Intelligenz zum Teil begründet in der verschiedenartigen Mischung der vier Grundsäfte des menschlichen Körpers; der Choleriker repräsentierte ihm den Mann von geistiger Begabung, das Phlegma hingegen geistige Minderwertigkeit [1]. Bezüglich der sinnlichen Erkenntniskräfte bemerken Thomas von Aquin und andere Autoren ganz richtig, daß vor allem die individuelle Beschaffenheit der Phantasie und des Gedächtnisses einen merklichen Unterschied der rein intellektuellen Leistungen begründe [2]. Auch die Willenssphäre und ihre Bedeutung für die Intelligenz entging ihrem ethisch geschulten Blicke nicht; Ägidius Romanus verspricht sich von der Pflege des sittlichen Charakters ohne weiteres auch eine Förderung der natürlichen Erkenntniskräfte [3]. Thomas von Straßburg weist in ähnlicher Weise auf die Wirkung einer in fleißiger Übung betätigten Willensenergie hin, durch die ein Mensch auch bei geringer Veranlagung Tüchtiges zu leisten vermöge [4].

All die genannten Bedingungen befriedigten jedoch nicht bei Erklärung der individuellen seelischen Differenzen [5]; die Mehrzahl der Autoren war der Ansicht, daß im Intellekt selbst und darum in einer substantialen Ungleichheit der Seelen der letzte Grund aller geistigen Verschiedenheit unter den Menschen gesucht werden müsse. In der Begründung dieser Auffassung wichen sie allerdings weit voneinander ab. Die Meinungen lassen sich nach ihren Grundgedanken in drei Gruppen gliedern.

Die erste Auffassung gibt die substantiale Ungleichheit der individuellen Menschenseelen zu mit Rücksicht auf die göttliche Weisheit und Schöpfermacht, die sich in einer solchen Ungleichheit besser offenbare. Das ist zunächst der Gedanke Alberts des Großen [6]. Angesichts der eingehenden Art, wie bei ihm sonst die das Wesen der Seele betreffenden Fragen behandelt werden [7], ist die vorliegende Antwort geradezu dürftig zu nennen.

---

[1] *L. c.* Vgl. ARISTOTELES, *De anima* II, 19; 421 a 25.

[2] *S. th.* I q. 85 a. 7 c; *S.* II d. 32 q. 2 art. 3 ad 7; *De anima* l. II lect. 19; ähnlich DURANDUS, *S.* II d. 32 q. 3 n. 6; THOMAS V. STRASSBURG, *S.* II d. 32 q. 1 a. 2.

[3] *S.* II d. 32 q. 2 a. 3. Secundo quidem . . . virtutes ergo adgeneratae ex bonis actibus perficiunt naturalia nostra et reddunt ea meliora; ähnlich THOMAS V. AQUIN, *C. G.* l. II c. 81, 5.

[4] *L. c.* ad secundum.

[5] Cfr. BONAVENTURA, *l. c.:* Attamen non est illa ratio principalis boni ingenii . . . [6] *S.* II d. 32 art. 6.

[7] Vgl. A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts d. Gr.*, 2 Teile, Münster 1903 u. 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. IV, 5—6), 19 ff., 36 ff., 381 f., 389 ff.

Es hängt aber diese theologisch-mystische Begründung wohl zusammen mit der Unklarheit, die bei Albert sich noch findet hinsichtlich des Formcharakters der Seele und ihres Verhältnisses zur Urmaterie im menschlichen Körper[1].

In ähnlicher Weise wie Albert begründet auch Bonaventura die substantiale Ungleichheit der Menschenseele[2]. Da er, wie schon erwähnt, die Bedeutung der körperlichen Organisation für die Frage nach den individuellen psychischen Differenzen wohl zu würdigen weiß und gleichwohl durch dieselbe nicht alle Erscheinungsweisen individueller Veranlagung erklären zu können glaubt, hätte man als philosophische Begründung der substantialen Ungleichheit der Menschenseelen auch bei ihm mehr als einen Rekurs auf die göttliche Weisheit erwarten mögen. Bonaventura scheint das auch zu fühlen, weshalb er diese Begründung als die Anschauung des Theologen bezeichnet und sie in Gegensatz stellt zur Auffassung des Philosophen, der mehr mit der verschiedenen körperlichen Organisation rechne. Beide Auffassungen läßt der seraphische Doktor gelten, die theologische aber verdient ihm den Vorzug, weil sie die bedeutendste Ursache angebe[3].

Eine zweite Art der Begründung der substantialen Ungleichheit der menschlichen Seelen hängt zusammen mit der Lehre über die Natur der geistigen Substanzen, wie sie hauptsächlich innerhalb der älteren Franziskanerschule vertreten wurde. Nach ihrer Auffassung waren die Engelsubstanzen und die Menschenseelen zusammengesetzt aus (unkörperlicher, spiritueller) Materie und Form[4]. Da lag es nahe, in der spirituellen Materie nicht nur das Prinzip der Individuation der geistigen Substanzen, sondern auch die Ursache einer substantialen Ungleichheit der einzelnen Menschenseelen zu erblicken. Während Bonaventura diese Folgerung ablehnt[5], sieht Richard von Middletown in ihr eine Möglichkeit zur Lösung unserer Frage. Eine Ungleichheit der Menschenseelen nach dem substantialen Faktor biete, so meint er, gar keine Schwierigkeit, wenn man den Menschenseelen eine Materie zuerkennen will. Wie bei den Engeln die Individuen ein und derselben Spezies gleich zu denken seien

[1] SCHNEIDER, *a. a. O.* 22 ff., 32 ff.

[2] *L. c.; S.* II d. III P. I art. 2 q. 1 ad 1.

[3] *S.* II d. 32 dub. VI.

[4] Über die historischen Zusammenhänge dieser Lehre mit Avencebrol vgl. SCHNEIDER, *a. a. O.* 389 ff.

[5] Bonaventura teilt zwar mit der älteren Franziskanerschule oben genannte Auffassung über die Zusammengesetztheit der immateriellen Substanzen; gleichwohl ist es bei ihm nicht das hieraus sich ergebende Verhältnis zwischen dem materialen und formalen Prinzip, aus dem er die substantiale Verschiedenheit der Menschenseelen herzuleiten sucht, sie hat nach ihm ihren Grund einzig in der göttlichen Macht und Weisheit. *S.* II d. 3 P. I art. 2 q. 1 ad 1.

hinsichtlich jener Eigenschaften, die von der Form herrühren, ungleich aber mit Rücksicht auf die in der Materie fundierten Eigenschaften, so gelte das auch von den individuellen Menschenseelen[1]. Daß er aber in seinen philosophischen Anschauungen nicht mehr ausschließlich der älteren Franziskanerschule zu folgen gewillt ist[2], zeigt sich auch in unserer Frage, wenn er die substantiale Ungleichheit der Menschenseelen noch in einer anderen Weise zu begründen sucht, die nicht die reale Zusammengesetztheit der geistigen Substanzen zur Voraussetzung hat. Freilich fällt ihm in diesem Fall die Antwort schwer. Unser der augustinischen Richtung ergebene Meister rechnet noch nicht mit einer Lösung, wie wir sie bei Thomas von Aquin kennenlernen werden; er denkt ähnlich wie Albert und Bonaventura an die Schöpferkraft Gottes, die den Menschenseelen individuell verschiedene Naturanlagen anerschaffen könne, ohne deswegen die spezifische Einheit zu verletzen. Ein Analogon hierfür findet er in der körperlichen Organisation, die ihrem Wesen nach bei allen Menschen gleich sei, in ihrem individuellen Charakter aber geschlechtliche und konstitutionelle Unterschiede aufweise[3].

Ebenso wie Richard von Middletown bringt auch Petrus von Tarantasia die individuelle Verschiedenheit der Menschenseelen in Zusammenhang mit ihrer Zusammengesetztheit aus Materie und Form. Die Menschenseelen, das ist seine Meinung, haben eine Art geistiger Materie, und je nachdem sich mehr oder weniger davon in ihnen findet, ergibt sich die Anlage der individuellen Geistesnatur. Petrus kennt zwar auch die Auffassung, die Thomas von Aquin über diesen Punkt vertritt. Aber als Anhänger der augustinischen Richtung glaubt er mit seiner Meinung der Wahrheit näher zu kommen. Die Tatsache nämlich, daß oft in einem schwächlichen Leibe eine vorzügliche Seele wohne, spricht ihm gegen das von Thomas behauptete Seins-Verhältnis zwischen Leib und Seele[4].

---

[1] *S.* II d. 32 art. 5 q. 2; art. 4 q. 1 respondeo.

[2] Vgl. auch Ueberweg-Heinze, *Geschichte der Philos.* Bd. II, 10. Aufl., 457.

[3] *S.* II d. 32 art. 4 q. 1: ... quamvis ipsae animae aequales sint in essentia, tamen ... possunt in eis causari diversae proprietates naturales in individuis unius speciei, quae quamvis sint supernaturaliter datae et voluntarie, tamen in quantum sunt ab illa anima individua inseparabiles, et eius naturae concordantes, nec elevantes eam super facultatem naturae animae, illi animae sunt aliquo modo naturales; ... et quia plures animas esse inaequales in naturalibus creatas est ad manifestandam Dei scientiam, et potentiam et maiorem speciei pulchritudinem, videtur quod ex quo possibile est hoc fieri, quod sit factum.

[4] *S.* II d. 32 q. 2 art. 4c. Haec autem inaequalitas unde veniat, diversi diversimode sentiunt. Nam quidam dicunt, quod animae rationales habent quasi materiam spiritualem ex qua sunt: et secundum quod plus vel minus habent

Die dritte Art der Begründung der substantialen Ungleichheit der Menschenseelen geht hervor aus der Auffassung des Aquinaten vom Wesen der Seele. Im Gegensatz zu seinem Lehrer Albert sieht Thomas von Aquin in der Menschenseele nicht nur das Prinzip, das den Körper zum belebten funktionsfähigen Organismus macht. Sie ist nach seiner Auffassung vielmehr eigentliches Formprinzip, das die Urmaterie unmittelbar informiert und darum mit ihrem Eintritt in den Leib sowohl die sinnlichen und vegetativen Lebensfunktionen übernimmt als auch die Funktionen der leblosen, den Körper als solchen bildenden Elemente [1].

Aus dieser scharfen Betonung des Formcharakters der Menschenseele ergibt sich für den Aquinaten die Antwort auf unsere Frage. Wie bei den spezifisch verschiedenen Dingen, führt er aus, die verschiedene Disposition der Materie eine spezifisch verschiedene Form erheischt, so besteht die gleiche Forderung auch bei den Individuen innerhalb derselben Spezies [2]. Die Stufenleiter, der zufolge in den spezifisch verschiedenen Dingen mit der aufsteigenden Vervollkommnung der Körperdisposition auch die Seele immer vollkommener wird, setzt sich auch noch innerhalb der menschlichen Spezies fort, so daß auch hier die ungleiche Vollkommenheit der Körperdisposition eine entsprechende substantiale Ungleichheit der Einzelseele nach sich zieht [3]. Die hieraus sich ergebende Verschiedenheit haftet also nach Auffassung des Aquinaten unmittelbar den Seelen selbst an. Die numerische Differenz stammt zwar von der Materie, aber sie gibt auch der Seele eine charakteristische Note. Obwohl diese als Prinzip der geistigen Tätigkeit aus der Hand des Schöpfers hervorgeht, wird sie nämlich von Gott nicht in schematischer Gleichförmigkeit geschaffen, auch nicht nach reiner Willkür mit individuell verschiedener Geistesveranlagung ausgestattet, vielmehr handelt Gott naturgemäß. Da die geistige Seele

---

de materia, subtilioris naturae vel minus subtiles sunt. Alii vero dicunt quod non habent nisi materiam in qua sunt, sc. corpus, non materiam partem sui. Et hi dicunt quod secundum diversitatem corporum, provenit a Deo diversitas animarum: quia nobiliori perfectibili semper nobilior perfectio infunditur. Horum primum videtur verius, quia frequenter in corpore fragiliori melior anima invenitur.

[1] Über Alberts und des Aquinaten Auffassung der Seele und ihres Verhältnisses zum Körper s. SCHNEIDER, *a. a. O.* 22; über die historischen Zusammenhänge dieser Lehre vgl. M. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*, Münster 1900 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. III, 3), 56 ff., 74 f.

[2] *S. th.* I q. 85 a. 7c; *S.* II d. 32 q. 2 art. 3c; *De anima* II l. 19; *S.* I d. 8 q. 5 art. 2 ad 6; *S.* II d. 21 q. 2 a. 1 ad 2; *S. c. G.* II c. 73; c. 82 n. 2.

[3] *S.* II d. 32 q. 2 art. 3c versus finem.

Körperform ist, wird sie diesem Formcharakter entsprechend in ihrer individuellen substantialen Eigenart der vorliegenden Materie angepaßt[1]. Wie es darum unmöglich ist, daß die Seele des Hundes in einem Wolfsleibe wohne, und die Seele des Menschen einen andern als eben den Menschenleib informiere, ebenso ist es auch unmöglich, daß die Seele eines bestimmten Menschen einen anderen Leib informiere, als den Leib dieses bestimmten Menschen[2]. Deutlicher als es in diesen Worten geschieht, hätte der Aquinate seine Auffassung über die substantiale Ungleichheit der Menschenseelen nicht ausdrücken können[3]. Von seinen An-

---

[1] *S.* I d. 8 q. 5 a. 2 ad 6. Ad sextum dicendum, quod, secundum praedicta, in anima non est aliquid quo ipsa individuetur, et hoc intellexerunt, qui negaverunt eam esse hoc aliquid, et non quod non habeat per se absolutum esse. Et dico quod non individuatur nisi ex corpore. Unde impossibilis est error ponentium animas prius creatas, et postea incorporatas, quia non efficiuntur plures nisi secundum quod infunduntur pluribus corporibus. Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, ita scilicet, quod cessantibus corporibus cessit individuatio animarum. Cuius ratio est, quod cum omnis perfectio infundatur materiae secundum capacitatem suam, natura animae ita infunditur diversis corporibus, non secundum eandem nobilitatem et puritatem; unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animae in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus . . .

[2] *S. c. G.* II cap. 73: Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis. Non est igitur possibile animam huius hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis.

[3] Angesichts der an verschiedenen Stellen klar ausgesprochenen Ansicht bemerkt Cajetan in seinem Kommentar zur Summe des Aquinaten (I q. 85 a. 7) mit Recht, daß jene blind seien, die dem hl. Thomas eine andere Ansicht zuschreiben wollten. Dionysius Cartusianus glaubt den Aquinaten als Vertreter der gegenteiligen Auffassung bezeichnen zu können (*S.* II d. 32 q. 2). Das Zitat jedoch, in dem er den Gedanken des Aquinaten vorlegt, gibt die betreffende Responsio vom Sentenzenkommentar (*S.* II d. 32 q. 2 a. 3) sehr mangelhaft, ja sogar unrichtig wieder. Es finden sich bei Thomas wohl einige Stellen, die auch im Sinne substantialer Gleichheit der Seelen gedeutet werden können; vgl. *S. th.* I q. 96 a. 3c; *De Pot.* q. 3 a. 10 ad 16; *S.* II d. 17 q. 2 a. 2 ad 4; und besonders *Met.* X lect. IV, wo er im Anschluß an Aristoteles den geschlechtlichen Unterschied auf die Materie zurückführt und dabei sich in einem Sinne äußert, als ob dieser Unterschied rein materiell zu verstehen wäre. Die längere Darlegung zusammenfassend sagt er: Unde relinquitur, quod masculus et femina non differant secundum formam, nec sint diversa secundum speciem. Da Thomas jedoch den geschlechtlichen Unterschied an andern Stellen ausdrücklich auch als einen seelischen bezeichnet, sofern die in beiden Geschlechtern verschiedene Materie eine verschiedene Form erfordert (*S.* II d. 21 q. 2 a. 1 ad 2), da er ferner den oben S. 152 Anm. 2 angegebenen Stellen zufolge in seinen Hauptwerken sich deutlich für die substantiale Ungleichheit der Menschenseelen ausspricht, kann seine oben dargelegte Auffassung nicht gut be-

hängern vertreten die gleiche Anschauung Annibaldus de Annibaldis[1] und Aegidius Romanus[2], von den späteren Thomisten vor allem Johannes Capreolus[3].

Bei der verschiedenartigen Begründung unserer Frage darf das Interesse nicht außer acht gelassen werden, mit dem die Theologie der philosophischen Entscheidung folgte. Hatte doch auch sie Gesichtspunkte zu bieten, die eine Entscheidung im Sinne substantialer Ungleichheit der Menschenseelen erwünscht erscheinen ließen. So war es vor allem die pietätvolle Rücksicht auf die Seele Christi; der Glaube an die Gottmenschlichkeit Christi ließ es als selbstverständlich erscheinen, daß seine Seele auch nach ihrem substantialen Faktor betrachtet vollkommener wäre als etwa die Seele des Verräters Judas. Eine solche höhere Vollkommenheit war am besten verständlich, wenn man allgemein den Standpunkt der substantialen Ungleichheit der einzelnen Menschenseelen vertrat[4]. Diesem theologischen Moment wurde solche Bedeutung beigemessen, daß die entgegengesetzte Be-

---

zweifelt werden. Bemerkenswert ist noch, wie Thomas von Aquin sich die Verschiedenheit der zu informierenden Materie denkt. Mit dem Stagiriten sieht er nämlich einen engen Zusammenhang zwischen Tastsinn und menschlicher Intelligenz; er billigt die beiden Gründe, die Aristoteles hierfür anführt (vgl. *περὶ ψυχῆς* 2, 9; 421 a 20—26: . . . *ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις λείπεται πολλῶν τῶν ζῴων, κατὰ δὲ τὴν ἁφὴν πολλῷ τῶν ἄλλων διαφερόντως ἀκριβοῖ . . . οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν, οἱ δὲ μαλακόσαρκοι εὐφυεῖς*) und sucht in zwei weiteren Gründen dieses enge Verhältnis zwischen Tastsinn und Intelligenz zu erklären; er weist fürs erste hin auf die ausschlaggebende Bedeutung des Tastsinnes vor allen andern Sinnen, die sich darin bekunde, daß er über den ganzen Körper ausgebreitet sei und auch die Organe der übrigen Sinne als seine Organe gebrauche; zweitens aber stehe der Tastsinn auch im Zusammenhang mit der gesamten körperlichen Konstitution, sofern es sich bei ihm um eine geeignete Mischung jener Eigenschaften handle, die im extremen Maße in den betasteten Körpern wiederkehren würden. Ein gutes Tastvermögen habe darum eine gute harmonische Körperkonstitution zur Voraussetzung, und in ihr sei jene Disposition der Materie gegeben, die auch eine qualitativ entsprechende Seelenform nach sich ziehe (vgl. *De an.* II lect. 19; *S. th.* I q. 76 a. 5 c). — Ähnlich wie Thomas von Aquin und aus den gleichen Gründen denkt sich auch Aegidius Romanus die Disposition der zu informierenden Materie. Er sucht aber dieselbe womöglich noch genauer zu bestimmen, damit es nicht den Anschein erhalte, als ob die Frauen den Männern in der Feinheit der Körperkonstitution und darum auch intellektuell voranstehen würden (*De an.* II l. 94). — Um eine kritische Bemerkung zu der in Frage stehenden aristotelischen Auffassung im allgemeinen hinzuzufügen, dürfte sie bei einer Bewertung vom physiologischen Standpunkt aus schon deswegen abzulehnen sein, weil der Tastsinn der Alten in der neueren physiologischen Analyse eine weite Differenzierung erfahren hat (vgl. hierüber T. THURNBERG, *Physiologie der Druck-, Temperatur- und Schmerzempfindungen,* Handbuch der Physiologie III [1905] 647—734).

[1] *S.* II d. 32 q. un. [2] *S.* II d. 32 q. 2 a. 3 resolutio.

[3] *S.* II d. 32 a. 1—3.

[4] Vgl. AEGIDIUS ROMANUS, *l. c.;* THOMAS VON STRASSBURG, *l. c.*

hauptung im Jahre 1277 von Bischof Stephan zu Paris nebst vielen anderen theologischen und philosophischen Sätzen verurteilt wurde[1].

Vom theologischen Standpunkt aus war ferner die Frage von Interesse, wie sich die vom Leibe getrennten Menschenseelen voneinander unterscheiden würden. Das Bedürfnis nach einem deutlichen Kriterium hierfür mochte um so größer sein, als es galt, dem averroistischen Irrtume von der Einheit des Intellekts und der hieraus sich ergebenden Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit mit einer klaren Anschauung über die Natur der vom Leibe getrennten Seele entgegenzutreten[2]. Auch dies ließ sich am besten erreichen durch die Lehre von der substantialen Ungleichheit der einzelnen Menschenseelen. Sie wird darum wiederholt vom Aquinaten herangezogen zur Zurückweisung von Bedenken, die bezüglich der Unterscheidungsmöglichkeit der vom Leibe getrennten Seelen erhoben wurden[3]. In anschaulicher Weise vergleicht er dabei einmal die Seele mit Wachs, das im Modell eine bestimmte Form erhalten hat, und dieselbe auch bewahrt, wenn das Modell selbst entfernt worden ist[4].

Trotzdem so die genannten Autoren mit mannigfachen Erwägungen für die substantiale Ungleichheit der Menschenseelen eintraten, fanden sich gleichwohl auch Verteidiger der gegenteiligen Ansicht. Es waren nicht so sehr prinzipielle Gegensätze der Schulen, die hier nachwirkten[5], als vielmehr metaphysische,

---

[1] Vgl. H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 550, prop. 124. Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis; quia cum ista diversitas non possit esse a parte corporum, oportet, quod sit a parte intelligentiarum; et sic animae nobiles et ignobiles essent necessario diversarum specierum, sicut intelligentiae. — Error, quia sic anima Christi non esset nobilior anima Judae. Zu dieser Verurteilung bemerkt AEGIDIUS ROMANUS, *l. c.* als Augenzeuge derselben, daß sie nicht aus dem übereinstimmenden Urteil der Magistri, sondern mehr aus der Anmaßung einiger weniger hervorging. Was den autoritativen Wert der Verurteilung dieser Sätze betrifft, kann hieraus nichts für oder wider die Lehre des Aquinaten geschlossen werden. Siehe hierzu auch BONAVENTURA, *Op. O.*, Editio Quaracchi Tom. 2, p. 778, Anm. 2 und Tom. 1, p. 310, Scholion II.

[2] *S. c. G.* l. II c. 80 n. 1.

[3] *S.* II d. 17 q. 2 a. 2 ad 4; *De Pot.* q. 3 a. 10 ad 16; *S. c. G.* l. II c. 81 n. 2.

[4] *S.* I d. 8 q. 5 a. 2 ad 6. Neben Thomas von Aquin bringt besonders Thomas von Straßburg die Unterscheidungsmöglichkeit der vom Leibe getrennten Seelen mit ihrer substantialen Ungleichheit in Zusammenhang. *S.* II d. 32 q. 1 a. 2, 4 praeterea.

[5] Als Anhänger der Lehre von der Ungleichheit der Seelen nach dem substantialen Faktor finden sich neben den genannten Vertretern der Franziskanerschule und den genannten Thomisten auch der Skotist Antonius Andreas (*Quaestiones* sup. XII libr. met. l. XI quaest. un.). Skotus selbst hat sich über diesen Punkt nicht geäußert (vgl. HUGO CAVELLUS † 1626, *Supplementum ad*

logische und psychologische Schwierigkeiten, die die Annahme einer substantialen Ungleichheit zu verbieten schienen. Gulielmus Durandus ist es insbesondere, der bei Erörterung unserer Frage mit den zahlreichsten Argumenten opponiert. Die beachtenswertesten derselben seien im Folgenden vorgebracht[1].

Gegen die Annahme einer substantialen Ungleichheit der Seelen auf Grund der verschiedenen intellektuellen Leistungsfähigkeit macht er vom ontologischen Standpunkt aus geltend, daß sie eine Wesensverschiedenheit bedeute, da jede Verschiedenheit der forma substantialis einer spezifischen Verschiedenheit gleichkomme. Logisch betrachtet ergibt sich ihm hieraus, daß der Artbegriff nicht mehr im gleichen Sinne von den Individuen ausgesagt werden könne, der eine wäre im vollkommeneren Sinne Mensch als der andere[2].

Zur rechten Würdigung solcher Schwierigkeiten ist zu beachten, daß in der Hochscholastik die aristotelische Begriffs- und Wesenslehre übernommen wurde samt der ihr anhaftenden Unklarheit. Schon bei Aristoteles tritt die Unterscheidung zwischen Artbegriff, Form und physischem Wesen nicht deutlich hervor. Alle individuellen Differenzen der spezifisch gleichen Dinge werden vom Stagiriten ausschließlich auf die Materie zurückgeführt, sie ist mit anderen Worten Prinzip der Individuation; die Wesensform aber, die in den Einzeldingen existiert, wird in denselben als rein numerisch vervielfältigt betrachtet und darum auch das logische Wesen mit dem physischen Wesen gleichgesetzt[3]. Dieses physische Wesen gilt als eine unveränderliche, in sich abgeschlossene reale Einheit, die gleich der arithmetischen Zahl kein Mehr oder Weniger zuläßt, ohne ihren spezifischen Wesenscharakter zu verlieren[4]. Auch Durandus betont, freilich

---

*Quaestiones Joh. D. Scoti in lib. de anima* disp. I Sect. 10; *Joh. D. Scoti Op. O.* Tom. 3 Editio L. Vives Par.).

[1] Bei ihm finden sich die Argumente, die schon zur Zeit des hl. Thomas von Aquin wie auch später immer wieder gegen die Lehre von der substantialen Verschiedenheit der Menschenseelen vorgebracht wurden, in übersichtlicher Gruppierung zusammengefaßt. Als Gegner dieser Lehre folgen ihm Thomas von Strassburg, *l. c.* und der Skotist Joh. Bassolis (*S.* II d. 32 q. un.). Heinrich von Gent neigt auch dazu, die substantiale Ungleichheit der Seelen abzulehnen, er will aber seine Ansicht mit Rücksicht auf die Entscheidung des Bischofs von Paris nicht aussprechen. *Quodlibeta* III q. 5: . . . propter quod super hoc, quia Episcopus in hac quaestione sententiavit, nihil determino omnino.

[2] Durandus, *l. c.* n. 3, 7 und 8.

[3] Vgl. G. v. Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles,* Bonn 1871, 40 ff., 55 f. und Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie,* Münster 1890, 282 ff., 286.

[4] Baeumker, *a. a. O.;* in dieser Äußerung des Aristoteles, daß das Wesen gleich der arithmetischen Zahl unveränderlich sei und kein Mehr oder Weniger

unter etwas geändertem Gesichtspunkt, zu sehr die reale Identität der universalen und der individuellen Natur und kann darum die substantiale Ungleichheit der durch den gleichen Wesensbegriff bezeichneten Menschenseele nicht mehr anerkennen [1]. Besonders scharf aber wird diese Identität des logischen und physischen Wesens von Heinrich von Gent ausgesprochen [2].

Thomas von Aquin zeigt sich hier als konsequenter und selbständiger Denker, der sich nicht scheut, in der Anwendung der aristotelischen Prinzipien gelegentlich auch über Aristoteles hinauszugehen. Wenn der Begriff das Wesen der Dinge ausdrückt, so ist das nach Auffassung des Aquinaten nicht so zu verstehen, als ob dieses Wesen in den konkreten Einzeldingen überall in gleicher Weise verwirklicht und darum nur numerisch vervielfältigt würde. Er unterscheidet bezüglich der Menschenseele zwischen den Wesensmerkmalen, die dem Formprinzip an sich seinem spezifischen Charakter entsprechend zukommen, und zwischen der modifizierten Eigenart, die diese gleichen Wesensmerkmale dadurch erlangen, daß das Formprinzip bei seiner Realisierung in den einzelnen menschlichen Individuen sich in oben dargelegter Weise der vorliegenden Materie anpaßt. Auf Grund dieser Modifikation der Wesensmerkmale gibt Thomas einen formalen Unterschied zwischen den individuellen Menschenseelen zu; er stellt ihn aber in Gegensatz zum Wesensunterschied, der dem Formprinzip an sich ohne Rücksicht auf die Materie zukommt und ihm seine spezifische Eigenart gibt [3].

Zeigt sich so die Lösung des Aquinaten den Einwänden, die Durandus vom ontologischen und logischen Standpunkt aus vorbringt, gewachsen, so läßt sich nicht das gleiche sagen gegenüber dem psychologischen Bedenken des kritisch veranlagten

zulasse, glauben in der Tat Heinrich von Gent, Durandus, Joh. de Bassolis und Thomas von Straßburg ein bedeutendes Argument gegen die substantiale Verschiedenheit der Seelen in Händen zu haben. Vgl. die Stellen oben S. 156, Anm. 1 und 2.

[1] Vgl. *S.* II d. 3 q. 2 n. 14—16. Andere Stellen bei UEBERWEG-HEINZE, *a. a. O.* 591.

[2] *Quodlibeta* III q. 5: Sicut enim species in immaterialibus omnino consistit in indivisibili sicut et species numeri: similiter, ut videtur, et species animae intellectivae; ita quod quodlibet suppositum eius essentiale non est nisi ipsa species non habens in se nisi esse ipsius speciei, et totum esse eius. Ähnlich BERNARDUS DE GANNATO; vgl. CAPREOLUS, *l. c.*

[3] *S.* II d. 32 q. 2 a. 3 ad 1; *S. th.* I q. 85 a. 7 ad 3. In seiner umfangreichen Abhandlung hebt GLOSSNER, *Die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation*, Paderborn 1887, 470 ff. diese individualisierende Bedeutung der Materie für die individuelle Seelensubstanz nicht genügend hervor; er spricht sogar von einem rein numerischen Unterschied der Seelen voneinander (475).

Gegners. Hier läßt Durandus in unmißverständlicher Weise durchblicken, daß ihn nur eine Entscheidung auf psychologischem Wege zu überzeugen vermöge. Er gibt zunächst das Berechtigte der ganzen Frage zu, sofern selbst bei gleicher Phantasieanlage der eine scharfsinniger zu sein scheine als der andere, was sich nur unter Voraussetzung einer intellektuellen Verschiedenheit der einzelnen Individuen verstehen lasse[1]. Bei genauer Überlegung aber hält er dies für eine psychologisch nicht weiter beweisbare Annahme. Wenn man nämlich, meint er, die Phantasie bei verschiedenen Individuen als gleich gut voraussetze, sowohl hinsichtlich der angeborenen wie der erworbenen Dispositionen, so könne man nicht mehr mit Wahrscheinlichkeit sagen, daß der eine über ein bestimmtes Objekt scharfsinniger urteile als ein anderer. Wollte man das Gegenteil behaupten, so vermöchte man es nicht zu beweisen[2].

Die Bedingungen, unter denen so unser Scholastiker einen psychologischen Beweis für die Verschiedenheit der intellektuellen Leistungen fordert, bringen ihn den Bestrebungen der modernen differentiellen Psychologie nahe. Sie stellt sich die Aufgabe, mittels des sog. Intelligenztests die individuellen Verschiedenheiten der spezifischen Intelligenzleistungen zu ermitteln. In möglichster Reinheit und isoliert von allen Einflüssen der augenblicklichen körperlichen Verfassung, des Gedächtnisses usw. will sie die „autochthone Intelligenz" prüfen[3]. Freilich vermag diese verhältnismäßig junge Zweigwissenschaft der Psychologie noch keine diesbezüglichen sicheren Ergebnisse aufzuweisen; aber die gemachten Anfänge geben die sichere Gewähr, daß die Forderung des Durandus nach einem psychologischen Beweise der intellektuellen Differenzen sich in absehbarer Zeit erfülle.

Inzwischen darf die ontologisch-metaphysische Behandlung der Frage, wie sie besonders von Thomas von Aquin durchge-

---

[1] *L. c.* n. 1 führt er als Argument für die substantiale Verschiedenheit folgendes an: Eodem objecto proposito in phantasia duorum eodem modo disposita adhuc contingit unum subtilius intelligere quam alterum.

[2] Phantasie versteht hier Durandus im weiteren Sinne für die sinnlichen Erkenntniskräfte überhaupt. *L. c.* n. 11: Ad primum argumentum dicendum, quod diversitas operationum intellectus est ex diversitate corporis. Et cum dicitur quod non, quia phantasia eodem modo disposita in diversis, unus intelligit melius altero. Dicendum quod phantasia eodem modo disposita in diversis, dispositione innata, et dispositione acquisita per exercitium et doctrinam et studium, . . et praesentato eodem obiecto, non est probabile quod unus melius intelligat illud obiectum quam alius. Et si quis dicat oppositum cum non probetur, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur.

[3] Vgl. W. Stern, *Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen,* Leipzig 1911, 93 ff.

führt wurde, nicht als wertlos beiseite gesetzt werden. Der Aquinate stützt sich bei seiner Lösung auf das gegenseitige Verhältnis jener Realitäten, die mit den Begriffen Materie und Form einerseits, Substanz und Akzidenz andererseits bezeichnet zu werden pflegen. Die bestehende substantiale Einheit zwischen Materie und Form bringt es mit sich, daß die individuelle Verschiedenheit sich nicht nur auf seiten der Materie findet, sondern auch die Form in bestimmter Weise modifiziert. Wie sollte sich auch der Sinn und die Bedeutung der forma substantialis richtig verstehen lassen, wenn sie in den einzelnen Individuen nur rein numerisch vervielfältigt wäre, nicht aber auch eine innere substantiale Ungleichheit zeigte[1]. Andererseits können wir die substantiale Form überhaupt nur aus den Akzidentien erkennen. Das Verhältnis zwischen diesen und ihrer Substanz müßte sich zu einem äußeren Nebeneinander auflösen, wenn der Mannigfaltigkeit individueller Akzidentien des menschlichen Körpers und Geistes nicht auch eine jeweils verschiedene substantiale Form zugrunde liegen würde. Soweit deshalb die moderne Philosophie auf dem Boden der Substanzlehre steht, kann sie, wie dies Geysers Ausführungen zeigen[2], an dem angeführten Problem nicht achtlos vorübergehen.

---

[1] Gerade diese substantiale Einheit von Materie und Form leidet unter der Auffassung von Durandus. Für ihn bedeutet es keinen Widerspruch, daß die Menschenseele, obwohl sie Körperform ist, auch außerhalb und vor dem menschlichen Körper geschaffen werden könne (*S.* II d. 17 q. 2 n. 4 und 6). Besonders scharf wird diese Möglichkeit wieder von Heinrich von Gent ausgesprochen. Nach ihm könnte Gott die Seelen auch ohne Körper erschaffen, die Vereinigung mit dem Körper liegt außerhalb des Wesens der Seele (hoc accidit speciei, ut species est), *l. c.*; ebenso trennt Bassolis das innere, substantiale Verhältnis von Materie und Form, wenn er meint, Materie und Form brauchten einander nicht durch Gleichheit angepaßt sein, es genüge, daß die Form das informierende und die Materie das aufnehmende Prinzip sei, *l. c.* Auch Suarez leugnet die strenge Hinordnung der Seele auf einen bestimmten Leib und kann darum im Prinzip die substantiale Ungleichheit der Menschenseelen nicht anerkennen (ergo haec anima, etiam ut haec, indifferens est ad plures materias informandas, sive in principio in productione, sive postea in conservatione. *Op. O.* Tom. XXV p. 183 n. 7). Von dieser Seite her scheint auch Descartes beeinflußt zu sein, der die substantiale Ungleichheit der Seelen gleichfalls ablehnt; vgl. die Stelle bei J. GEYSER, *a. a. O.* I. Bd., 279.

[2] Vgl. J. GEYSER, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, Münster 1915, 35 f., 456 ff.

# Zur Einführung in das Problem der Evidenz in der Scholastik.

Von Prof. Dr. **Joseph Geyser** in Freiburg i. Br.

Alle Erkenntnis findet ihren Abschluß in Urteilen. Der Inhalt dieser Urteile muß, soll die Erkenntnis diesen Namen voll verdienen, wahr und diese Wahrheit der Urteile muß dem, der mittels ihrer etwas erkennt, gewiß sein. Damit nun die Wahrheit eines Urteils dem erkennenden Subjekt gewiß sein könne, muß der Inhalt dieses Urteils von ihm auf eine Weise erfaßt werden, die ihm klar und unerschütterlich zeigt, daß der von dem Gegenstande dieses Urteils ausgesagte Sachverhalt in der Tat an diesem besteht. Die Weise des Erfassens eines Urteilsgehaltes, die dies erfüllt, bezeichnet man in der heutigen Erkenntnistheorie durch den Terminus Evidenz.

Mit dem Wort „Evidenz" ist selbstverständlich noch nicht gegeben, worin sie besteht. Das bildet vielmehr eine Untersuchung für sich, die recht wohl ergeben kann, daß für unser menschliches Erkennen verschiedene Arten der „Evidenz" in Frage kommen. Ganz abgesehen darum von der Zweckmäßigkeit der Bezeichnung bildet es das fundamentalste Problem der Erkenntnistheorie zu untersuchen, durch was oder auf welche Weise die Wahrheit unserer Urteile bis hinauf zu den obersten und allgemeinsten Grundsätzen unserm menschlichen Verstande unerschütterlich gewiß werde[1]. Das Merkwürdige ist, daß dieses Problem, an dessen klarer und eindeutiger Beantwortung doch die ganze Sicherheit unserer Erkenntnis und damit die Möglichkeit ruhigen Weiterarbeitens auf dem Boden des von den Früheren Errungenen hängt, in der Geschichte der Philosophie niemals eine einhellige Lösung gefunden hat, und daß die Gegensätze in der Stellungnahme zu diesem Problem unter den heutigen Erkenntnistheoretikern nicht geringer geworden sind, als sie es jemals waren.

[1] Scotus formuliert das Problem einmal so: Notitiam veritatis certam et infallibilem nullus habet, nisi habeat, unde possit discernere verum a verisimili, quia, si non potest discernere verum a falso vel verisimili, potest dubitare se falli. In I *sent.* dist. 3 qu. 4. *Opera omnia.* (Par. 1893 tom. IX) 164 a.

Ich habe bei meinen Worten nicht bloß Gegensätze im Auge wie Skeptizismus, Positivismus, Dogmatismus, Empirismus, Rationalismus usw., sondern ich denke vor allem an Gegensätze auch unter denen, welchen die für die katholische Weltanschauung wesentlichen Überzeugungen gemeinsam sind. Auch diese verbinden, wenn sie auch alle das Wort Evidenz zur Bezeichnung unserer obersten Gewißheitsquelle verwenden, doch nicht auch alle mit diesem Ausdruck den gleichen Sinn. Für Augustin und den Augustinismus bedeutet das Wort etwas anderes als für Thomas und den Thomismus. Nicht etwa in dem Sinne, daß beide Richtungen sich bloß terminologisch unterschieden, indem sie dieses Wort Evidenz lediglich je zur Bezeichnung von etwas anderem benutzten, sondern in dem Sinne, daß sie mit diesem Wort auf dasselbe Problem zielen, diesem aber eine sachlich verschiedene Lösung geben. Und das hat sich heute gegen früher nicht nur nicht verringert, sondern eher noch verstärkt. Die logischen Folgen dieses Gegensatzes sind unvermeidlich. Sie machen sich in der Gegenwart besonders in der Stellungnahme zu den Problemen der Religionsphilosophie geltend. Eine augustinisch-phänomenologische Richtung tritt hier in scharfen Wettbewerb mit einer thomistisch-intellektualistischen Richtung. Wird einer der beiden Parteien der endgültige Sieg zufallen? Wenn ich auf die Geschichte des menschlichen Geistes zurückblicke und daran denke, daß dieser menschliche Geist nicht reiner Intellekt, sondern Intellekt und Gemüt und noch manches andere ist, und daß alle diese Kräfte besondere Interessen haben, die befriedigt sein wollen, aber bei ihrer Befriedigung gar zu leicht auf die anderen Interessen nicht die gebührende Rücksicht nehmen, so urteile ich skeptisch über einen solchen endgültigen Sieg. Das ändert aber nichts daran, daß es sich bei diesem Gegensatz um ein Problem von fundamentalster Bedeutung und äußerstem Folgenreichtum handelt. Volle Klarheit über den Sinn desselben und entschiedene Stellungnahme zu seiner Lösung ist deshalb die Grundbedingung für jeden, der über die letzten Voraussetzungen seines Forschens und Denkens im klaren sein will.

Bedenken wir das Gesagte, so wird dadurch die Untersuchung der Frage, worin die scholastischen Philosophen die Quelle der Gewißheit unserer natürlichen Erkenntnisse gesucht haben, über den rein historischen Wert einer solchen Forschung weit hinausgehoben. Diese Untersuchung hat ja schon vom rein historischen Gesichtspunkt aus ihren hohen Wert; denn sie setzt sich einen Gegenstand zum Ziele, der im Zentrum der Erkenntnisfragen steht und es darum wohl verdient, daß man sich zu

erkennen bemühe, welche Stellung das scholastische Mittelalter zu ihm eingenommen habe. Aber dieses Problem beschäftigt auch uns von heute noch aufs angelegentlichste und läßt uns nicht eher mit Ruhe unsern Forschungen nachgehen, als bis wir es, wenigstens für uns persönlich, gelöst haben. Da vermag uns nun die historische Erkenntnis, wie man im Mittelalter dieses Problem angefaßt hat, namentlich der Einblick in die Vielgestaltigkeit der Lösungsversuche, die es vom katholischen Standpunkt aus hier erfahren hat, sowie die Einsichtnahme in die hinter diesen Lösungsversuchen steckenden Motive Klarheit und Richtlinien für unsere eigene Stellungnahme zu gewähren. So werden wir auch in diesem Punkte die uns als Menschen zukommende soziale Gebundenheit darin betätigen, daß wir uns auch in diesen geistigen Dingen als die Erben, Hüter und Mehrer derer betrachten, die vor uns ihre ganze Arbeitskraft in den Dienst der Förderung dieser Dinge gestellt haben.

Um mit Verständnis dem Problem der Evidenz in der mittelalterlichen Scholastik nachforschen zu können, ist die erste Voraussetzung, daß man sich über die entscheidenden Gegensätze klar sei, die historisch diesem Problem zugrunde liegen. Sie sind zuletzt verknüpft mit den Namen Plato und Aristoteles. Wenn ich aber im folgenden auf die Theorien dieser Männer und ihrer Jünger etwas eingehe, so tue ich es, wie es einem kurzen Aufsatz entspricht, in der größten Kürze und nicht mit dem Gedanken, eine irgendwie erschöpfende Darstellung zu geben. Nur anregen möchte ich mit meinem bescheidenen Beitrag zur Festschrift Clemens Baeumkers.

Durch Plato ist der philosophischen Spekulation der Menschheit ein großer und folgenreicher Gedanke von zähester Lebenskraft übermittelt worden: ein Gedanke, der in Bolzanos Begriff der „Wahrheiten an sich“ und in Husserls Idee der „idealen Bedeutungseinheiten“ zu neuem, kraftvollem Leben erwacht ist. Nach Plato können die Grundlagen (Prinzipien) der Erkenntnis nur im Erfassen der Urgründe des Seins bestehen. Diese Urgründe aber alles Seins sind die Wesenheiten, die *οὐσίαι*. Wenn Plato vom Sein oder dem „wahrhaft Seienden“ (*ὄντως ὄν*) spricht, ist es das Sosein, das er im Auge hat. Das Merkmal nun, durch das nach ihm diesem Sosein verliehen wird, „Sein“ zu heißen, ist der Sachverhalt, daß dasselbe keine Schöpfung des Denkens ist, vielmehr dem Denken und Erkennen vorausgeht und vom Geiste schauend vorgefunden wird. Plato war der erste, der es tiefinnerlich fühlte, daß die allgemeinen mathematischen, ethischen,

ästhetischen und ontologischen Wesenheiten wie Einheit, Vielheit, Geradheit, Ungeradheit, Gerechtigkeit, Weisheit, Schönheit, Wahrheit, Wesenheit usw. etwas sind, dessen Sinn niemand, ausnahmslos niemand, nach Belieben bilden kann, der vielmehr schlechthin jeglichem Denken und Erkennen, selbst demjenigen Gottes, normgebend gegenübersteht, und darum nur dadurch gedacht und erkannt werden kann, daß er vorgefunden, also vom erkennenden Geiste berührt, geschaut wird. So erschienen diese Wesenheiten Plato als etwas irgendwie Ansichseiendes, dem er ganz konsequent die Eigenschaften eines Ewigen, Unveränderlichen und in seiner Art je Einzigen verlieh. Auf diese Wesenheiten (*ἰδέαι*) ließ er den göttlichen Demiurg hinblicken, um nach ihrem Vorbild die empirischen Dinge zu formen. Wie nun so für die Philosophie Platos diese Wesenheiten oder Ideen durch ihre Ewigkeit und Unveränderlichkeit das allein in eigentlichem und strengem Sinne Seiende und damit die Urgründe alles Seins waren, so sah Plato auch in ihrer Erkenntnis die erste und unerschütterliche Grundlage aller Erkenntnis, die wahrhaft diesen Namen verdient, nämlich der unbedingt immer, überall und für jedermann gültigen Erkenntnis oder der von der *δόξα* wohlverschiedenen *ἐπιστήμη*.

Alle eigentliche Erkenntnis hängt also nach Plato von der Erkenntnis der ewigen Wesenheiten ab. Wie aber haben wir diese Erkenntnis? Auch auf diese Frage hat Plato eine Antwort gegeben, deren Echo nie verklungen ist. So wie unser Erkennen uns Menschen sich für den ersten Anblick darbietet, beruht es in allem zuletzt auf unsern äußern und innern Wahrnehmungen. Aus deren Inhalt scheinen wir alle unsere Begriffe, also auch die Begriffe der von Plato so hoch gestellten Wesenheiten zu abstrahieren. Daß es aber tatsächlich so sei, lehnt Plato rundweg ab. Um nämlich — das ist Platos Gedankengang — die ewigen Wesenheiten aus den sinnlich gegebenen Inhalten abstrahieren zu können, müßten sie darin stecken. Dies anzunehmen kommt aber Plato als etwas völlig Absurdes vor. Die Eigenschaften der Wesenheiten sind ja denen der empirischen Dinge in allem diametral entgegengesetzt. Vor allem sind sie etwas Unzeitliches, Einziges und Vollkommenes, während die empirischen Gegebenheiten zeitlich, vielfältig und unvollkommen sind. Die Dinge werden darum lediglich nach den Wesenheiten benannt, an denen sie mit einem gewissen Grad von Vollkommenheit „teil haben". Man kann aber nie aus dem Unvollkommenen das Vollkommene erkennen; wohl aber läßt sich umgekehrt, wenn man das Vollkommene kennt, von anderem erkennen, daß

es jenes nachzuahmen strebt und dies in einem gewissen Grade erreicht. Wie könnte ich auch z. B. einen Menschen als schön oder gerecht befinden, wenn ich nicht vorher wüßte, was Schönheit und Gerechtigkeit sind? Die reine Schönheit ist aber nirgendwo als in sich selbst; darum kann sie auch nirgendwo anders als in sich selbst erkannt werden. Hiernach bildet für Plato weder die äußere, sinnliche Erfahrung noch die innere Erfahrung der seelischen Tätigkeiten die Quelle, aus der wir unsere Kenntnis der mathematischen, ästhetischen, ethischen und sonstigen Wesenheiten schöpfen könnten. Vielmehr sieht er nur eine Möglichkeit für diese Erkenntnis: das unmittelbare geistige Schauen dieser Dinge durch unsern Geist, unsern *νοῦς*.

Den Ausgangspunkt, der zum Gedanken des geistigen Schauens der Ideen führte, bildete naturgemäß unser sinnliches Sehen, da dieses unter allen unsern Sinneswahrnehmungen die erste Stelle einnimmt. Dieses sinnliche Sehen ist nun in gewissem Sinne ein unmittelbares Erfassen seines Gegenstandes. Es ist darum verständlich, daß Plato die Verhältnisse des geistigen Schauens der Wesenheiten nach Analogie mit den Verhältnissen unsers Sehens der sichtbaren Dinge aufzufassen suchte. Die Grundbedingung dieses Sehens ist die Sonne. Und zwar ist sie dies in dreifacher Hinsicht. Durch das von ihr ausgestrahlte Licht verleiht sie 1. den Gegenständen Werden, Wachsen und Sichtbarkeit, 2. dem Auge, indem sie es bildet, die Fähigkeit des Sehens, und 3. dieser Sehfähigkeit, indem sie es mit ihrem Licht erfüllt, das aktuelle Sehen. Analog dazu betrachtet Plato auch die oberste Grundbedingung des geistigen Schauens als eine besondere geistige Lichtquelle[1]. Sie findet er in der Wesenheit (Idee) des Guten, die für ihn identisch war mit der Gottheit. Auch diese Lichtquelle hat dreierlei zu leisten, damit unserm Geiste das Schauen der Wesenheiten möglich ist. Sie muß 1. den Wesenheiten die Sichtbarkeit verleihen. Das tut sie dadurch, daß alle diese Wesenheiten an ihr teil haben und so von ihr beleuchtet werden. Sie gibt dann 2. dem Nus die Fähigkeit des Schauens dadurch, daß dieser ihr ähnlich ist. Und 3. erhellt sie ihn auch, so daß er die Wesenheiten, die im Lichte des Guten erstrahlen, zu erblicken vermag. Mit dieser — von Plato freilich mehr im Bilde angedeuteten als in klaren Begriffen entwickelten — Theorie haben wir einen dritten unverlierbaren Gedanken, den die Philosophie dem großen Plato verdankt. Es ist der Gedanke, daß das Erfassen der letzten Erkenntnisgrundlagen die Form eines geistigen Schauens ewiger Wesenheiten und ihrer Verhält-

[1] Vgl. *Staat* VI. Kap. 18 ff.

nisse besitze und auf einer Einstrahlung dieser überempirischen Gegenstände in den Nus durch ein geistiges Urlicht beruhe. Die Frage, ob dieses Erfassen die Eigenschaft der Gewißheit an sich trage, wäre Plato lächerlich erschienen; denn was könnte dem Nus gewisser sein als das, was er, erhellt vom geistigen Lichte der Ursonne, klar schaut. So kann ja auch niemand zweifeln, ob ein Gegenstand, den er in der hellen Mittagssonne klar erblickt, wirklich existiere. Hier haben wir also den Platonischen Begriff der Evidenz. Diese bedeutet für Plato ein auf der Einstrahlung der ewigen Wesenheiten in den Nus beruhendes, seiner Wahrheit unmittelbar gewisses Erkennen.

Den Einzelheiten der Theorie Platos, ihrer Verbindung der Lehre von der Wesensschau mit der Präexistenzlehre der Seele, der daraus folgenden Konzeption des Anamnesisgedankens, der Lehre von der methodischen Klärung der aus Anlaß von Erfahrungen zunächst nur ganz dunkel wiedererkannten Begriffe der einst geschauten Ideen usw., dem allen kann ich hier nicht nachgehen. Ich will vielmehr nur die Momente herausgreifen, die für die Weiterentwicklung der Auffassung der Evidenz wesentlich gewesen sind.

Zwei schwache Punkte an der Theorie Platos springen sofort in die Augen. Der eine ist das Verhältnis Gottes zu den Wesenheiten, der andere das Verhältnis der Wesenheiten zu den Gegenständen der Erfahrung. Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so stammen die Ideen nach Plato in keiner Weise von Gott ab und existieren auch nicht in ihm. Anderseits läßt Plato Gott die Ideen schauen und nach ihrem Vorbild die Dinge formen. Das aber bedeutet eine Abhängigkeit Gottes von etwas außer ihm, und widerspricht somit dem Sinn seines Begriffes. Darum mußte die Platonische Philosophie in diesem Punkt über ihren Meister hinaus. Die Neuplatoniker, vor allem Plotin, taten diesen Schritt. Plato selbst hatte schon das „Gute“ vor das „Sein“ (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) gerückt. Plotin suchte Gott noch weiter von allen unsern Begriffen zu entfernen, um seine absolute Andersheit gegenüber allem Anderen nicht anzutasten. Darum verlegte er das Bewußtsein und das Erkennen, da beiden die Zweiheit von Erkennen und Erkanntem wesentlich ist, aus dem Ureinen heraus in den Nus, der die erste Abfolge aus ihm ist. In diesem Nus ließ nun Plotin die ewigen Wesenheiten existieren. Die Abfolge des Nus ist die Seele, die, indem sie sich zu ihrem Ursprung zurückwendet, in ihm die Ideen schaut. Also ist auch

bei Plotin die Erkenntnis der Wesenheiten die grundlegende und beruht auf einem geistigen Schauen derselben, nicht auf einer Abstraktion aus den Gegenständen der Erfahrung.

Weitergeführt hat Plotin sodann vor allem auch Platos Gedanken vom Lichte. Bei Plato hat dieser Gedanke noch mehr die Form bloß eines Vergleichs und Bildes. Bei Plotin bedeutet er mehr. Das innerste Zentrum von allem gleicht ihm nicht nur dem Lichte, sondern ist ihm Licht, natürlich nicht ein sinnliches, sondern ein überreines und überfeines geistiges Licht. Dieses Urlicht strahlt als seinen ersten Lichtkreis den Nus, als zweiten die Seele, als dritten die Sonne und als letzten die jedes eigenen Leuchtens bare Materie aus. Das Schauen der ewigen Wesenheiten oder Ideen durch die Seele konnte so von Plotin in eigentlichem Sinne als ein Einstrahlen dieser in ihrem Licht geistig leuchtenden Wesenheiten in den der Seele angehörigen Nus aufgefaßt werden. Damit war ein Evidenzbegriff gewonnen, der in der geraden Linie dessen liegt, zu dem die Platonische Philosophie führte.

Von Plotin hat der christliche Platoniker Augustinus entscheidende Richtlinien seiner Erkenntnistheorie empfangen. Alle drei Grundgedanken, die wir bei Plato unterschieden, kehren bei ihm wieder, wie sie ja auch Plotin angehören. In jenem wichtigen Punkte aber, in dem wir Plotin über Plato hinausstreben sahen, strebt auch Augustin über Plato hinaus, jedoch auf eine wesentlich andere Weise als Plotin: auf eine Weise, die ihm durch seine christliche Weltanschauung diktiert war. Bei Plotin existierte die Welt der ewigen Wesenheiten immer noch in einem gewissen Sinne außerhalb Gottes. Augustin verlegt die ewigen Wesenheiten und Wahrheiten klar und bestimmt in Gott selbst hinein, der ihm die Urwahrheit und der Sitz aller Wahrheiten ist. Anderseits bringt der Gedanke, daß die mathematischen, ethischen und sonstigen Wesenheiten und ihre Verhältnisse von unserm Geiste unabhängig und etwas Ewiges sind, Augustin zu der Überzeugung, daß sie weder in den empirischen Dingen noch in unserm vergänglichen Geiste ihren Sitz haben, und darum auch von uns auf keine Weise durch unsere Erfahrung erkannt werden können, sondern nur durch ein unmittelbares Schauen ihrer selbst. Manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat, aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri, quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes

videndo per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam; sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat[1]. Zu diesem Schauen der ewigen Wesenheiten, welches die Grundlage unserer ganzen Erkenntnis ist, gelangen wir durch eine Erleuchtung von seiten Gottes, in der diese Wesenheiten ähnlich ihr Bild in unsern Geist hineinstrahlen, wie die sichtbaren Dinge es in unser Auge einstrahlen.

Die oberste Quelle unserer Erkenntnisse sind somit nach der Auffassung Augustins die in Gott existierenden ewigen Wesenheiten und ihre Verhältnisse. Wir erkennen sie dadurch, daß sie ihr Bild in unsern Geist hineinstrahlen (Illuminations- oder Irradiationstheorie). Die eigentümliche Helle und Klarheit, die dieses unser geistiges Schauen begleitet, gibt uns die unmittelbare und sichere Gewißheit, daß wir in diesem Akt des Schauens die in der einen und unendlichen Urwahrheit existierenden ewigen Wahrheiten berühren und erfassen. Darum ist auch die Mathematik oder die „disciplina numeri" für Augustin non ab hominibus instituta, sed potius indagata atque inventa; und ihre Lehrsätze sind wahr und gewiß, weil es vom menschlichen Wollen und Denken gänzlich unabhängige „incommutabiles regulae" sind[2]. In dieser Auffassung Augustins vom Ursprunge und der letzten logischen Grundlage unserer Erkenntnis steht somit das vor uns, was für ihn die Evidenz bedeutet. Sie ist ihm letzten Endes ein von Gott dem menschlichen Geiste gemachtes Geschenk, und wird darum auch ganz konsequent von ihm als von ethischen Bedingungen abhängig gedacht.

Als zweiten offensichtlich schwachen Punkt in der Theorie Platos nannte ich die Bestimmung des Verhältnisses der Wesenheiten zu den Gegenständen unserer Erfahrung. Er wurde zum Ausgangspunkt für den vom originären Platonismus weit mehr als die Theorien Plotins und Augustins abweichenden aristotelischen Platonismus. Als Platonismus bezeichne ich die Theorie des genialen Platoschülers Aristoteles darum, weil sie wesentliche Gedanken desselben in sich aufgenommen hat. Mit Plato findet Aristoteles das Merkmal echter d. h. wissenschaftlicher Erkenntnis in der unbedingten Gewißheit und Allgemeingültigkeit ihrer Sätze. Mit ihm unterscheidet er in der Seele vom diskursiven Denkvermögen der *διάνοια* das diesem übergeordnete und ihm die Grundlagen liefernde intuitive Erkenntnisvermögen des

[1] *De trin.* IX, 9. [2] *De doctr. christ.* II, 56.

*νοῦς*, den intellectus als den habitus principiorum, wie ihn die Scholastiker bezeichnen. Mit seinem Lehrer und Vorgänger sucht Aristoteles die Grundlagen aller unserer Erkenntnis im Erkennen der allgemeinen und unveränderlichen Wesenheiten. Von Plato übernimmt er auch den Gedanken, daß dieses Erkennen in einem Schauen der Wesenheiten und Wesensverhältnisse bestehen müsse. Sogar an Platos Verbindung dieses Schauens mit dem Gedanken des Lichtes und seiner Beleuchtung der Wesenheiten und des Verstandes werden wir bei Aristoteles erinnert, wenn wir im dritten Buch der Schrift „Von der Seele" seine Ausführungen über den „wirkenden Verstand" lesen. Wie groß aber auch diese Übereinstimmungen zwischen Aristoteles und Plato sind, die Unterschiede der Theorien beider Männer sind doch nicht weniger groß, und sie machen sich auch besonders in der Auffassung der Evidenz geltend.

Das Auge des Stagiriten ruhte mit viel mehr Liebe und Interesse auf den Gegenständen der Erfahrung als der Blick des „göttlichen" Plato. Glaubte sich darum Plato mit dem auch ihm nicht verborgen gebliebenen Problem des Verhältnisses der Wesenheiten zu den Erfahrungsgegenständen durch Bildung des unklaren Begriffes des Anteilhabens und des Nachahmens abfinden zu können, so gab der nüchterne Sinn des Aristoteles sich damit nicht zufrieden. Sind die allgemeinen Wesenheiten, so schloß er, von den empirischen Dingen getrennt, so nützen sie weder etwas deren Sein noch unserm Erkennen ihres Seins; denn was von etwas getrennt ist, ist eben ein Anderes als dieses, unmöglich aber das, was wir in unserm Urteil über die empirischen Dinge diesen durch das Prädikat beilegen, daß sie es „seien". „Wesenheit" eines Dinges kann nur etwas sein, was diesem Ding immanent ist; und nur durch die Erkenntnis von solchem ihm Immanenten erkennen wir dieses Ding. Der peripatetische Philosoph schuf so die transzendenten Wesenheiten Platos um in immanente Formen der Gegenstände unserer Erfahrung. Dieser Schritt war folgenreich. Er ergab in erster Linie das so schwierige Universalienproblem, d. h. die Frage, wie die ewigen, unveränderlichen und allgemeinen Wesenheiten in den zeitlichen, veränderlichen und individuellen Dingen der Erfahrung Dasein besäßen. Aber uns interessiert jetzt ein anderes.

In dem Moment, wo die empirischen Gegenstände mit dem eigentlichen Objekt unserer Erkenntnis, den Wesenheiten, innerlich ausgestattet waren, mußte die Wahrnehmung dieser Gegenstände zum Rang einer Quelle unserer Erkenntnis dieser Wesenheiten emporsteigen. Das war ein prinzipielles Abrücken von

einem entscheidenden Grundgedanken des Platonismus und zugleich ein Schritt, der notwendig die Auffassung der Evidenz in eine ganz andere Bahn lenken mußte. Von irgendeinem Ansichsein der Wesenheiten weiß Aristoteles nichts mehr. Von einem Verhältnis derselben zu Gott und einem Vorgefundenwerden derselben auch von Gott, um nach ihrem Vorbild die Dinge zu formen, wird darum bei Aristoteles nicht mehr gesprochen. Es gibt für ihn nur einen Ort, an dem diese Wesenheiten existieren, und nur ein einziges Dasein derselben: dieser Ort und dieses Dasein sind die konkreten Dinge. Darum bleibt doch ihre Erkenntnis für Aristoteles — hierin ist er Platoniker — die Grundlage alles streng sicheren und allgemeingültigen Erkennens, und ihre Erkenntnis geschieht darum doch auch für ihn durch ein geistiges Schauen. Aber Aristoteles läßt die Wesenheiten von unserm Nus dort geschaut werden, wo sie sind: in den Dingen; und da uns diese durch die Wahrnehmung gegeben werden, so läßt er sie uns in dem schauen, was wir durch die Sinne wahrnehmen und darauf in der Phantasie vorstellen.

An diesem Punkte drohte der Aristotelischen Erkenntnistheorie ohne Frage die Gefahr des Empirismus. Daß Aristoteles ihr nicht erlag, verdankte er dem, was er positiv von Plato übernahm. Von diesem ließ er sich überzeugen, daß die Wesenheiten ein anderes Sein sind und haben als jenes Sein, das wir von den Dingen sinnlich wahrnehmen. Die Usia war auch ihm nicht bloß eine gewisse regelmäßige Koexistenz bestimmten sinnfälligen Seins, sondern ein davon verschiedenes, dieses Sein tragendes und notwendig machendes einheitliches eigenes Sein, also ganz das, was Plato darunter verstand; nur daß Aristoteles es in das Innere der Dinge verlegte. Selbstverständlich tauchte aber damit für den Stagiriten sofort das bedeutsame Problem auf, wie es denn unserm Verstande möglich sein könne, aus dem sinnfälligen Sein ein mit ihm nicht identisches und von ihm ganz verschiedenes Sein zu erschauen. Daß er dieses Problem mit den logischen Mitteln der Induktion, Abstraktion und Generalisation nicht restlos zu lösen vermöge, blieb ihm nicht verborgen. So griff er auf den Gedanken Platos von der geistigen Beleuchtung der Wesenheiten und der Erhellung des sie erkennenden Vermögens durch ein eigenes geistiges Licht zurück. Aber er modifizierte diesen Gedanken, indem er das „dem Lichte gleich“ die Wesensschau unsers Nus bewirkende Agens irgendwie „in der Seele“ suchte, ohne es freilich klar und deutlich bestimmen zu können[1].

---

[1] *ἀνάγκη ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. De an.* III, 5. 430 a 13.

Was bei Aristoteles durch die geschilderten Modifikationen der Philosophie seines unvergleichlichen Lehrers aus der „Evidenz" werden mußte, ist leicht zu erkennen. Wir bezeichnen mit dem Ausdruck Evidenz die oberste Gewißheitsquelle unserer Erkenntnis. Aristoteles mußte sie also in denjenigen Erkenntnissen suchen, an deren eigener Gewißheit uns ein Zweifel unmöglich ist, und die zugleich die logische Grundlage für die Gewißheit aller unserer übrigen Erkenntnisse bilden. Das waren nun für Aristoteles ganz wie für Plato unsere Erkenntnisse der Wesenheiten und der Verhältnisse unter ihnen. Allein, worauf beruht unsere Gewißheit, daß das, was wir von diesen Dingen wissen oder zu wissen meinen, tatsächlich wahr sei? Auf diese Frage konnte Plato von seiner Theorie aus antworten: Sie beruht darauf, daß einerseits diese Wesenheiten etwas in sich Notwendiges, Ewiges und Unveränderliches sind, und daß anderseits unser Wissen von ihnen im unmittelbaren Schauen derselben besteht. Für den ersten dieser beiden Punkte hatte Aristoteles, nachdem er die Wesenheiten völlig in die vergänglichen Dinge der Erfahrung hineingezogen hatte, eigentlich keine rechte Grundlage mehr; wenigstens mußte es ihm sehr schwer fallen, die Behauptung, daß den Wesenheiten trotz ihrer Immanenz in den empirischen Dingen die erwähnten Eigenschaften zukämen, zu strenger Gewißheit zu erheben. Im zweiten Punkte stimmte er dann freilich mit Plato darin überein, daß auch ihm unser Wissen von den Wesenheiten in einem Schauen derselben bestand. Insofern konnte auch Aristoteles das Wesen der Evidenz unserer Wesenserkenntnisse darin suchen, daß diese Erkenntnisse auf einem unmittelbaren Schauen ihres Gegenstandes beruhten. Dennoch lag die ganze Sache bei ihm weit weniger glatt als bei Plato.

Nach Aristoteles werden von uns die Wesenheiten in und an den Sinnesobjekten geschaut. Sie sind ihm nun zwar nicht mit dem sinnlichen Inhalt dieser Objekte identisch; immerhin aber hält er doch ihre Erkenntnis für irgendwie inhaltlich abhängig von dem uns sinnlich Gegebenen. Dieses sinnlich Gegebene ist mit eine Ursache für das, was wir als seine Wesenheit schauen. Ist nicht aber damit unsere Gewißheit, die Wesenheiten richtig zu schauen, abhängig geworden von der Klarheit und Richtigkeit unsers sinnlichen Wahrnehmens und besonders von der Zuverlässigkeit unserer Deutung desselben? So viel ist offenbar und sicher, daß ohne die genaueste Analyse der geistigen Akte, die von uns zu betätigen sind, um aus dem Sinnesmaterial die unsinnlichen Wesenheiten klar und bestimmt zu erschauen, von einer wirklichen Evidenz unserer Wesenserkenntnisse auf

dem Boden der Aristotelischen Theorie nicht gesprochen werden darf. Ich nehme davon auch so allgemeine Wesenheiten wie „Sein", „Einheit", „Ursache", „zureichender Grund" usw. nicht aus. Im Gegenteil gerade diese Grundbegriffe aller Erkenntnis bedürfen, wenn irgendwelche, der genauesten Klärung ihres Sinnes auf der Grundlage der Erfahrungsgegebenheiten, damit unser Wissen derselben ein „evidentes" genannt werden dürfe und zu Folgerungen, die evident sein sollen, benutzt werden könne. Für das Studium der Evidenz in der scholastischen Philosophie, soweit diese aristotelischer Richtung ist, ergibt sich hieraus die Folgerung, daß ganz besonders der Punkt zu beachten ist, ob und wie von dem einzelnen Scholastiker eine Klärung der geistigen Akte versucht worden ist, die unser Wissen von den Wesenheiten zu einem klaren, bestimmten und sicheren machen.

Aristoteles selbst läßt in bezug auf den eben genannten Punkt manches zu wünschen übrig. Eine wirkliche Analyse der Wesenserkenntnisse fehlt bei ihm. In dieser Hinsicht bleibt darum in bezug auf die „Evidenz" unserer Wesenserkenntnis bei ihm Dunkelheit zurück. Wir können nicht einmal deutlich sehen, wie weit er sich das Reich jener Wesenheiten gedacht hat, deren evidentes Wissen er uns zuschreibt. Denkt er z. B. auch an die Wesenheiten der Arten der Tiere und Pflanzen, oder hat er nur die allgemeinsten Wesenheiten wie Sein, Einheit, Substanz, Akzidens und die übrigen Kategorien im Auge? Es ist verständlich, daß diese letzteren Begriffe wohl in erster Linie gemeint sind. Die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Begriffe für Aristoteles liegt darin, daß sie ihm das Material sind für die obersten, unmittelbar gewissen d. h. evidenten Grundsätze aller Folgerungserkenntnisse. Der erste und wichtigste dieser Grundsätze ist für Aristoteles das principium contradictionis.

Im Gebiet der Grundsätze ist die Aristotelische Auffassung der Evidenz in gewisser Hinsicht viel klarer als auf dem Gebiete der Erkenntnis der Wesenheiten. Niemand, so urteilt der Stagirite, kann innerlich an der Wahrheit des Kontradiktionsprinzips zweifeln, weil durch den bloßen Vergleich der zu ihm gehörigen Begriffe das Bestehen des von ihnen ausgesagten Sachverhaltes, ohne daß irgendeine weitere Vermittlung nötig wäre, einleuchtet. Die Scholastiker bezeichnen darum die in diesem Sinne evidenten Sätze als iudicia per se nota und benutzen als Beispiel eines solchen Satzes gern das Urteil: omne totum est maius sua parte. Eine Schwierigkeit erwächst bezüglich dieser unmittelbaren Urteilsevidenz, wie man sie bezeichnen kann, nur

durch die allerdings an sich sehr wichtige Frage, ob Aristoteles eine solche Evidenz lediglich analytischen Sätzen zuerkannt, oder ob er sie auch bei gewissen synthetischen Sätzen für möglich gehalten habe. Jedenfalls läßt sich die Auffassung der Evidenz in der mittelalterlichen Scholastik nicht erforschen, ohne daß man zu erfahren sucht, wie die Scholastiker in diesem Punkt gedacht haben.

Vergleichen wir die Auffassung der Evidenz, wie sie uns bei dem Stagiriten entgegentritt, mit der, die Plato eigentümlich ist, so sind die Unterschiede unverkennbar. Die Platoniker kennen im Grunde nur eine Art der Evidenz: das geistige Schauen der ewigen Wesenheiten und der unter ihnen bestehenden Verhältnisse, beruhend auf der Einstrahlung dieser Wahrheiten in unsern Nus. Daß darin ein mystischer Zug steckt, ist offensichtlich. Diese Art der Evidenz findet sich, allerdings erheblich modifiziert, auch bei Aristoteles. Sie betrifft unsere Erkenntnis der Wesenheiten. Aristoteles betrachtet sie als ein durch den „wirkenden Verstand" ermöglichtes Erschauen der Wesenheiten auf der Grundlage der Phantasievorstellungen von sinnlichen Objekten. Man dürfte Aristoteles nicht Unrecht tun, wenn man sagt, daß in der Annahme des „wirkenden Verstandes" ein Rest der mystischen Erklärung unserer Wesenserkenntnisse erhalten geblieben sei. Sicher liegt diese Evidenz, die Licht bringen soll, selbst so lange im Dunkel, bis der Prozeß der Wesenserkenntnis vollständig analysiert ist. Wichtiger ist nun aber, daß die Aristotelische Erkenntnistheorie noch eine zweite Evidenz kennt: nämlich die der obersten Prinzipien des Seins, Erkennens, Wollens und Handelns, ihnen allen voran die des principium contradictionis. Während der Inhalt dieser Prinzipien den Platonikern auf Grund desselben mystischen Schauens evident und sicher ist, durch das sie das sichere Wissen der Wesenheiten zu besitzen glauben, ist er Aristoteles in dem Sinne evident, daß dem, der den Sinn der zu diesen Grundsätzen gehörigen Begriffe sich vergegenwärtigt, aus dem Vergleich derselben miteinander ohne weiteres ihre Relation oder ihr Sachverhältnis einleuchtet. Wenn darum auch in diesem Falle von einem „Schauen" dieser Sachverhalte gesprochen werden kann, so ist es doch ein ganz anderes Schauen als das mystische des Platonismus: es ist ein klares Erkennen der durch den Sinn eindeutig bestimmter Begriffe fundierten (notwendig gemachten) Relationen unter den Gegenständen dieser Begriffe. Von dieser Evidenz ist in der Tat jegliche Mystik abgestreift. Sie hat jedoch eine wichtige

Voraussetzung: das vollkommen klare und eindeutige Erfassen aller am Inhalt der jeweiligen Grundsätze beteiligten Begriffe.

Die unmittelbare Urteilsevidenz bildet für Aristoteles die Grundlage der Folgerungsevidenz, d. h. der Evidenz von Sätzen, die aus den unmittelbar evidenten Sätzen durch logische Folgerung ableitbar sind. Diese Folgerungsrelation besteht dann evident, wenn das Verhältnis des Folgesatzes zu den Prämissen unter das principium contradictionis fällt, wenn m. a. W. die Negation des Folgesatzes eben das negieren würde, was in den Prämissen gesetzt ist. Auch noch in anderer Hinsicht gilt in der Aristotelischen Philosophie das Kontradiktionsprinzip als die Grundlage aller Evidenz. Ihr erscheint nämlich die Geltung aller Grundsätze überhaupt als logisch abhängig von der Gewißheit des Kontradiktionsprinzips[1]. Ja, spätere Aristoteliker möchten sogar das Kausalitätsprinzip auf dieses Prinzip zurückführen.

Der größte Aristoteliker der mittelalterlichen Scholastik ist ohne jede Frage Thomas von Aquin. Wenn aber auch seine Philosophie dem Wesen nach Aristotelismus ist, so ist sie doch von der platonisch-augustinischen Weltanschauung nicht unberührt geblieben. Von ihr hat sie besonders den bei Aristoteles fehlenden Gedanken der im Geiste Gottes existierenden ewigen Vorbilder aller Wesenheiten und Dinge übernommen. Dennoch hat Thomas daraus nicht die Konsequenz gezogen, auch die Augustinische Evidenzauffassung zur seinen zu machen.

Was zunächst den Ausdruck evidentia angeht, so verwendet Thomas ihn zwar nicht gerade häufig, aber auch nicht eben selten. Jedoch ist dieses Wort bei ihm noch nicht der terminus technicus für die höchste Gewißheitsquelle unserer Erkenntnis. Er gebraucht ihn zur Einführung in die Erläuterung von Problemen und die Darlegung von Gründen für etwas, so daß man ihn am besten übersetzen kann durch: „Um aber hier klar zu sehen, muß man wissen usw.“[2].

An gewissen Stellen scheint der Ausdruck „evidentia“ bei Thomas mit dem modernen logischen Gebrauch dieses Wortes übereinzustimmen. So spricht er einmal davon, daß der Intellekt „convincitur per evidentiam rei“ (S. Th. II, II qu. 5 a. 2 c.), und bezeichnet die „evidentia signorum“ als ein Glaubensmotiv (S. Th. II, II qu. 1 a. 4 ad 2; ebenso a. 2 ad 1 et 3). Sieht man aber ge-

---

[1] *διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.* ARIST., *Metaph.* IV, 3. 1005 b, 32.

[2] Vgl. z. B. 1 *sent.* d. 2 qu. 1; *S. Th.* 1 qu. 12 a. 7; a. 10; 1 qu. 14 a. 6; 1 qu. 17 a. 4; *c. gent.* III, 109.

nauer zu, so findet man, daß die Ausdrücke hier nichts anderes bezeichnen wollen als die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung von etwas, kurz als den „Augenschein“. In diesem Sinne wird auch von Thomas gesagt, daß man einem Propheten, der etwas Zukünftiges voraussagt, glauben würde, wenn er sein Prophetentum durch Wunder bekräftigte, „licet illud futurum, quod praedicatur, in se evidens non esset“ (II, II qu. 5 a. 2 c.), d. h. man würde ihm glauben, „trotzdem man das von ihm Vorausgesagte nicht in seinem Selbst erblickte“.

Für die evidenten Sätze ist bei Thomas der Ausdruck üblich: iudicia per se nota. Gern verwendet er auch die Bezeichnung des Sehens. So heißt es z. B. S. Th. II, II qu. 4 a. 1 ad 5: dicendum, quod argumentum, quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem; sed argumentum, quod sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse apparentem. Besonders deutlich heißt es II, II qu. 1 a. 5 c.: Dicendum quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet, quaecumque sunt scita, aliquo modo esse visa. Wir müssen dabei aber im Auge behalten, was Thomas mit dem Ausdruck videre besagen will, und dürfen nicht gleich an eine Übereinstimmung seiner Evidenzauffassung mit derjenigen Augustins denken. Ganz klar heißt es darüber II, II qu. 1 a. 4 c.: Assentit intellectus alicui dupliciter: uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis ... vel per aliud cognitum ... Illa autem videri dicuntur, quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est (ist „evident“), quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum aut secundum intellectum. Ganz richtig sucht Thomas hier das Merkmal des Erkennens, das die Natur des „Sehens“ hat, darin, daß der erkannte Gegenstand dem ihn erfassenden Akt des Geistes leibhaft gegenübersteht. Ein solches sehendes Erkennen schreibt er sowohl dem Intellekt als den Sinnen zu. Wie er dieses Sehen durch den Intellekt versteht, zeigen uns Worte wie: Ea, quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum, sicut visis toto et parte statim cognoscimus, quod omne totum est maius sua parte, sine aliqua inquisitione (1 sent. d. 3 qu. 1 a. 2 c.). In gleichem Sinne lesen wir anderswo: Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini, quod statim cognito, quid est totum et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est maius sua parte, et simile in ceteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non

potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus (anal. post. II) ostendit, quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu (S. Th. 1, 2. qu. 51 a. 1). Zuerst schauen wir demnach — das ist die echt aristotelische Auffassung des Thomas — an geeigneten Vorstellungen der Phantasie den Sinn der allgemeinen Begriffe, und darauf erkennen wir durch den unmittelbaren Vergleich dieser Begriffe, ohne eine Folgerung dazu anstellen zu müssen, welches Verhältnis untereinander sie begründen. Daß das nicht augustinisch gedacht ist, zeigt schon der Nachdruck, mit dem Thomas hervorhebt, daß die Sinneswahrnehmungen die Erkenntnisquelle auch der Prinzipien seien.

Freilich bedient sich Thomas Augustinischer Termini, gibt ihnen aber einen mit der Aristotelischen Auffassung verträglichen Sinn[1]. Vor allem spricht auch er vom lumen naturale rationis und vom lumen intellectuale; er führt dasselbe ferner wie Augustin auf Gott zurück. Wie aber meint er dies? „Manifestum est, quod Deus et est auctor intellectivae virtutis et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur, quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum; sive hoc intelligatur de virtute naturali sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae“ (S. Th. 1 qu. 12 a. 2 c.). Den Begriff der illuminatio aber deutet Thomas auf die übernatürliche Erhebung des menschlichen Intellekts, die nötig ist, um Gott in seiner Wesenheit zu schauen: „Cum virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet, quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux“ (ib. a. 5 c.). In welchem Sinne sich sagen lasse, daß wir alles „im Lichte Gottes erkennen“ erläutert Thomas mit den Worten: dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre . . ., in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis. Sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et iudicare in sole i. e. per lumen solis (ib. a. 11 ad 3).

Das schauende Erkennen, das für Thomas das ist, was wir Evidenz nennen, ist demnach ein anderes als das schauende Er-

[1] Vgl. v. HERTLING, *Augustinuszitate bei Thomas von Aquin.* Abgedruckt in: *G. v. Hertling, Hist. Beitr. z. Philos.*, hrsgg. v. Endres, Kempten 1914, 97—151; JOH. HESSEN, *Augustin. u. thomist. Erkenntnislehre*, Pdrbrn. 1921.

kennen, das Augustin meint. Jener versteht das Schauen im Sinne eines Aristotelikers, dieser in dem eines Platonikers. Dabei hat Thomas, wie auch Aristoteles, ein zweifaches Schauen im Auge: 1. das der Wesenheiten und Begriffe, 2. das der Prinzipien. Ob Thomas die Analyse jenes ersten Schauens wesentlich weiter geführt habe als sein griechischer Lehrmeister, ist eine Frage, die sich, wie ich glaube, nicht wohl bejahen läßt. In bezug auf das zweite Schauen aber hatte bereits der Stagirite mit der nötigen Klarheit gesagt, was zu sagen war. Anmerken möchte ich dazu bei dieser Gelegenheit nur, daß man Thomas verkennt, wenn man seinen Ausdruck „videre“ zum Anlaß nimmt zu meinen, Thomas leite unsere Gewißheit von der Notwendigkeit des Inhalts der Prinzipien, besonders des principium contradictionis, nicht aus einer Vergleichung ihrer Begriffe ab, sondern aus einem unmittelbaren Einblick in das Seiende selbst, durch den wir die Wesensverhältnisse dieses Seienden erschauten. Wenn man dies sagt, ist man sich über die Natur der Begriffe nicht klar. Die Begriffe sind gewiß nicht dasselbe wie das Schauen des Seins und der allgemeinen Wesenheiten. Aber sie stehen auch nicht in einem Gegensatz dazu, sind vielmehr das Mittel der Klärung und scharfen Bestimmung (Abgrenzung) dessen, was wir schauen. Erst, indem wir an dem, was wir schauen, bestimmte Sachverhalte unterscheiden, unter diesen die den Gegenstand definierenden Sachverhalte von den übrigen gedanklich sondern und sie in einem gemeinsamen Inhalt vereinigen, erheben wir unser Schauen zu einem klaren und bestimmten Wissen. Dieses macht uns dann fähig, die in den Gegenständen dieses Wissens fundierten Relationen deutlich und sicher zu erfassen, und so Evidenz zu erreichen. Ganz gewiß war Thomas nicht der Ansicht, es genüge aufmerksam auf das Sein hinzublicken, um zu „sehen“, daß es notwendig mit sich identisch sei, und daß es unmöglich zugleich auch nicht sein könne. Vielmehr war es ihm klar, daß dazu außer dem Erfassen des Sinnes des Seinsbegriffes selbst das Erfassen des Sinnes der Identität und des Nicht und das Vergleichen dieser Bedeutungen miteinander erforderlich sei. Dies aber hielt er dann freilich auch für genügend, um daraus ohne weiteres mit Evidenz die Wahrheit des Identitäts- und Kontradiktionsprinzips zu erkennen.

Daß das Problem der Evidenz bei Thomas als formuliertes Problem und als Gegenstand besonderer Untersuchungen behandelt werde, läßt sich nicht behaupten. Allmählich aber kommt dies in der Zeit nach ihm auf. Auch gewinnen die Ausdrücke evidentia

und evidens bald allgemein die spezifische Bedeutung, die sie heute haben. Alles dies bedarf einer genauen historischen Untersuchung. Nur einige kurze Daten seien zur Veranschaulichung der Sache geboten. In ihrem spezifischen Sinn werden die beiden Ausdrücke schon gebraucht von Bonaventura, der im selben Jahre wie der hl. Thomas magister an der Pariser Universität wurde und im selben Jahr auch wie dieser in die ewige Heimat schied. Er unterscheidet evidens in se und evidens in probando, und behauptet, daß das Dasein Gottes in der einen und der anderen Weise evident sei: nämlich „habet evidentiam ex se", „quia, sicut principia cognoscimus in quantum terminos, et quia causa praedicati clauditur in subjecto, ideo seipsis sunt evidentia, sic et in proposito". (Opera, Quaracchi 1882. tom. 1; in 1 sent. dist. 8 p. 1 a. 1 qu. 2 pag. 155 a.)

Viel stärker als bei Thomas tritt dann das Problem der Evidenz hervor bei dem 34 Jahre nach ihm verstorbenen Duns Scotus. Scotus verwendet den Ausdruck evidentia (evidens) teils in dem allgemeinen Sinne wie Thomas, teils auch im technischen Sinne. Er schreibt z. B.: Scientia conclusionis non dependet nisi ex evidentia principiorum et ex evidentia syllogisticae illationis. In 1 sent. dist. 3 qu. 4; opera IX (Paris 1893) S. 169 a. Zu dieser „evidentia principiorum" bedarf es keiner „specialis illustratio ad videndum in regulis aeternis", „quia termini apprehensi et compositi nati sunt naturaliter causare evidentiam conformitatis compositionis ad terminos, etiam si ponatur, quod Deus coagat terminis ad istum effectum influentia generali, non tamen necessitate naturali". In 1 sent. dist. 3 qu. 4 n. 20. IX, 189 b. Damit ist von Scotus die augustinische Auffassung der Evidenz zugunsten der thomistischen abgelehnt. Das geht auch aus manchen anderen Äußerungen hervor. So führt Scotus aus, daß in der Seele eine Veränderung hinsichtlich ihrer Stellungnahme zu den ersten Prinzipien nicht möglich sei: Regulae enim in lumine intellectus agentis intellectum rectificant, et ipsa species intelligibilis terminorum, licet in essendo sit mutabilis, in repraesentando tamen in lumine intellectus agentis immutabiliter repraesentat et per duas species intelligibiles cognoscuntur termini primi principii et ita illa unio est vera et certa evidenter. In 1 sent. dist. 3 qu. 4 n. 24. tom. IX, 207 a. Noch ausgesprochener heißt es einige Seiten vorher (IX, 174 a): „Intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus, illa tamen accepta simplicia potest virtute sua componere, et si ex ratione

talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, non virtute sensus, a quo accipit terminos exterius.“ Die ersten Worte dieser Stelle klingen zwar augustinisch, der Geist aber der ganzen Ausführungen ist durchaus thomistisch[1]. Scotus ist sich dabei klar, daß die vom Intellekt in der genannten Weise geleistete Zustimmung zum Inhalt der Prinzipien von wesentlich andrer Art als die Evidenz der Erfahrung ist: Intellectus virtute sui et istorum terminorum assentiet indubitanter isti complexioni (omne totum est maius sua parte), et non tantum, quia vidit terminos coniunctos in re, sicut assentit isti: Socrates est albus, quia vidit terminos in re uniri (IX, 174 b).

Auf der anderen Seite hat Augustinus dennoch auf die Erkenntnistheorie des Scotus einen erheblichen Einfluß ausgeübt. In der Bekämpfung der akademischen Skepsis fand bekanntlich Augustin die entscheidende Widerlegung in dem Blick in unser Inneres, der uns untrüglich zeigt, daß wir sind, daß unsere Seele ist, und daß unsere geistigen Akte sind. Thomas von Aquin suchte dagegen das erste und eigentliche Objekt unserer Erkenntnis in den äußeren Gegenständen der Natur, nicht in jenem eigenen Selbst, dessen Dasein sogar dadurch, daß man es bezweifelt, bezeugt wird. In diesem Punkte nun schloß Scotus sich Augustin an. Wir lesen bei ihm in seinem Werk De rerum principio (tom. IV, 1891): Quia . . . ad experimentum animae intrinsecus omnis certitudo, quam habet anima de aliquo in via, reducitur sicut esse mobile ad immobile, sic per experimentum, quod est omnis nostrae certitudinis principium, patet, quod intellectus forma sit hominis (qu. 9 n. 30 S. 408 a). Scotus unterscheidet darauf bei jedem Gegenstand ein dreifaches Erkennen: arguitive, intuitive et speculative. Eine cognitio arguitiva ist die Erkenntnis durch eine Folgerung, z. B. die Erkenntnis, daß ein Feuer existiere, auf Grund der Wahrnehmung von Rauch und der Folgerung, daß, wo eine Wirkung sei, auch die Ursache sein müsse. Die intuitive Erkenntnis ist die unmittelbare Wahrnehmung des Gegenstandes; die „spekulative Erkenntnis“ aber bedeutet für Scotus die reine Wesensbetrachtung eines Gegenstandes: sicut dum intelligo quidditatem universalem rei per speciem eius, quam habet apud se . . . simpliciter naturam rei speculando, ut dum cogito, quod (quid?) sit rosa, non cogito, quando est vel ubi est[2]. Unsere Seele nun erschließen wir arguitive aus unsern

[1] Vgl. auch IX, 182 a.

[2] Wer wird bei diesen Worten nicht an die „phänomenologische Reduktion“ erinnert?

Tätigkeiten. Das aber ist kein intuitives Erkennen weder der eigenen Seele noch derjenigen der übrigen Menschen. Dennoch ist meine Erkenntnis meiner selbst sicherer, als die des Daseins der anderen Menschen, weil sie auf der Erkenntnis meiner eigenen Akte beruht: de me experimento intrinseco et infallibili sensu interiori h. e. in intellectu experior, actus tales meos esse, utpote me velle deliberare et similia. Et ideo talis cognitio arguitiva de anima mea est certissima, sicut dicit Augustinus (de spir. et an. c. 32): immo est principium certitudinis, quam de omni alio habeo, et centrum immobile veritatis, circa quod volvitur et cui innititur mobilitas et fluxus omnium aliorum. Aber diese Selbsterkenntnis der Seele ist noch nicht ihre höchste Erkenntnis von sich; denn consummatur haec notitia, quid sit anima, sub irradiatione lucis aeternae super mentem nostram, sub qua secundum Augustinum, quid sit iustus animus et iniustus, anima cognoscit (IV, 547—549 a)[1]. Ihren Abschluß findet die eindringende Untersuchung der seelischen Akte in der intuitiven Selbsterkenntnis der Seele (IV, 560 b).

Eine genaue Analyse der Bedingungen, unter denen ein Satz „durch sich selbst bekannt" sei, versuchte der Augustiner-Eremit Aegidius Romanus († 1316)[2]. Überhaupt festigte sich der Evidenzbegriff immer mehr und zog auch das Problem der Evidenz immer mehr die Aufmerksamkeit auf sich. Bei dem Augustiner-Eremiten Gregor von Rimini († 1358) kehren Wendungen wie „evidenter probare" und ähnliche immer wieder[3]. Sehr lehrreich für die Frage der Evidenz ist sodann der Briefwechsel zwischen Nikolaus von Autrecourt († 1350) und dem Franziskaner Bernhard von Arezzo[4]. Im zweiten Briefe des Nikolaus seine bemerkenswerten Worte: Certitudo evidentiae habita in lumine naturali est certitudo simpliciter, quia est certitudo habita virtute primi principii, cui lex nulla vera contradicit nec contradicere potest. Et ideo, quod est demonstratum in lumine naturali, est demonstratum simpliciter; nec per aliquam potentiam posset fieri, quod oppositum consequentis staret simul cum antecedente, sicut nec aliqua potentia potest facere, quod

[1] Vgl. hiermit die früher zitierte Stelle, in der Augustinus von der Wesenserkenntnis unserer Seele spricht.

[2] Vgl. Cl. Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. II, 6), Münster 1898, 139.

[3] Vgl. Jos. Würsdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gr. v. R.* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. XX, 1 [1917]). So schreibt Gregor z. B. in seinem Sentenzenkommentar: Quae cognoscuntur [immediate in se ipsis], sunt nobis evidentissima et notissima (Bei Würsdörfer 78[1]).

[4] Vgl. Jos. Lappe, *Nikolaus von Autrecourt* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VI, 2), Münster 1908.

contradictoria sint simul vera[1]. Für Nikolaus liegt die höchste Evidenz und die Wurzel aller Evidenz und Gewißheit im principium contradictionis, dem er die Formel gibt: „Contradictoria non possunt simul esse vera", und das nach ihm „negativ" das erste Prinzip ist, insofern ihm kein anderes vorausgeht, und auch „positiv", insofern es selbst jedem anderen Prinzip vorhergeht. Gerade daraus, daß dieses Prinzip die Quelle aller Evidenz und Gewißheit ist, leitet Nikolaus seine wichtige Bezweifelung des Kausalgesetzes ab, da ja die Wirkung ein anderes Sein sei als die Ursache: ex eo, quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri, quod alia res sit (bei Lappe S. 9*). Auf gut deutsch heißt dies: Das Kausalprinzip läßt sich nicht aus dem Kontradiktionsprinzip ableiten.

Eine ausführliche Abhandlung über die Evidenz mit einer Reihe feiner Unterscheidungen findet man im Sentenzenkommentar des Pierre d'Ailly († 1425). Die evidentia creata wird von ihm eingeteilt in die evidentia absoluta und die evidentia conditionata sive secundum quid. Von beiden gibt Ailly genaue Definitionen und erläutert die einzelnen Merkmale. Von den Einzelheiten will ich hier nur ganz Weniges bemerken. Ailly ist sich bewußt, daß zwischen der objektiven Evidenz eines Satzes und dem Evidenzerlebnis unterschieden werden müsse; denn, so bemerkt er, daraus, daß jemand das Kontradiktionsprinzip leugnen kann, „non sequitur, quod illud non sit evidens, sed solum, quod potest esse non evidens, puta illi, qui sic dissentiret". In 1 sent. qu. 1 a. 1; gedruckt bei Barbier und herausgegeben durch Joh. Petit, fol. 38 B.

Interessant sind auch Aillys Bemerkungen zum Kausalgesetz. Er spricht ähnlich wie Nikolaus von Autrecourt dem Schluß von dem Entstandensein von etwas auf eine Ursache desselben die Evidenz ab. Die, welche diesen Schluß ziehen, so sagt er, folgern: „Wenn etwas neu ist, muß es von etwas hervorgebracht sein." Dagegen werden nun in sechs Punkten eine ganze Reihe von Einwendungen geltend gemacht. Am interessantesten davon ist wohl die Bemerkung: quod multum difficile est exprimere, quid est unam rem esse ab alia sive effici aut produci ab ea;

[1] Die letzte Bemerkung war nicht ganz ohne historischen Untergrund, wenn man bedenkt, daß im 11. Jahrhundert Petrus Damiani im übereifrigen Kampf gegen die Dialektiker vom Widerspruchsprinzip lehrte, daß es nur für die Natur, nicht aber auch für Gott und für die Theologie gelte. Vgl. J. A. Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im elften Jahrhundert,* Philos. Jahrb. 19 (1906) 31 f.

maxime ubi una potest esse sine alia (fol. 83 A). Als weitere Folge dieser Stellungnahme wendet Ailly sich ebenso scharf wie Nikolaus gegen Aristoteles. Die Lehre dieses Philosophen magis debet dici opinio quam scientia; et ideo valde sunt reprehensibiles, qui nimis tenaciter adhaerent auctoritati Aristotelis (fol. 83 B).

Um in der Evidenzauffassung des spätscholastischen Nominalismus historisch klar sehen zu können, ist vor allem die Erkenntnistheorie des Wilhelm von Ockham, des Zeitgenossen des Nikolaus von Autrecourt, auf diesen Punkt hin sorgfältig zu untersuchen.

Nur in kurzen und sehr lückenhaften Proben habe ich zeigen können, welche Fülle von Gesichtspunkten in der mittelalterlich-scholastischen Behandlung des Evidenzproblems steckt. Aber diese Proben dürften genügen, um zu einer eingehenden historischen Erforschung dieses grundlegendsten Problems der ganzen Philosophie Anregung zu geben. Wenn sich daraus zugleich Richtlinien für die moderne Erkenntnistheorie ergeben, so ist das gewiß kein Schaden für die Sache. Ist doch die moderne philosophische Forschung, auch die scheinbar originellste, weit mehr abhängig von den Leistungen der Früheren, als sie selbst dies meint und ahnt. Schon unsere kurzen Ausführungen beweisen dies an mehr als einer Stelle. Die Geschlechter der Menschen kommen und gehen, die Probleme aber, die ihren Geist beschäftigen, bleiben immer die gleichen; sie klären sich nur allmählich mehr und mehr.

---

# Stellung und Bedeutung des voluntarium in der Ethik des hl. Thomas von Aquin.

Von Professor Dr. Michael Wittmann in Eichstätt.

## I.

Wie das Bekanntwerden der Gesamtheit der Werke des Aristoteles allgemein für die scholastische Philosophie des Mittelalters den Beginn einer neuen Periode bedeutet, so auch speziell für die scholastische Ethik. Und auch hier, auf diesem engeren Gebiete, verläuft die Entwicklung in der Weise, daß die Verarbeitung der neuen Literatur bei Albert zwar im vollen Gange ist, aber erst bei Thomas zu einem gewissen Abschluß gelangt. Während Albert in dem bedeutendsten hierher gehörigen Werke, in der noch ungedruckten Abhandlung De virtutibus [1], nur einen Teil der Nikomachischen Ethik benutzt, zieht Thomas das ganze Werk heran; und während dort die Einwirkungen des Aristoteles nicht so weit gehen, daß der traditionelle Gedankengang wesentlich verändert wird, kommt es hier zu einer ganz neuen Gliederung des Stoffes, zu einem neuen Aufbau der Ethik. Thomas von Aquin wird im Anschluß an Aristoteles der Begründer eines neuen ethischen Systems. Schon ein Blick auf dieses System [2] läßt erkennen, daß das aristotelische Vorbild sowohl für den Ausgangspunkt wie für den Fortgang der Gedankenführung maßgebend war; ein tieferes Eindringen jedoch ergibt, daß trotz der engen Anlehnung an das antike Vorbild zahlreiche und erhebliche Abweichungen eintreten. Nach der einen wie nach der andern Seite hin ist nun die Stellung und die Bedeutung des voluntarium für die neue Ethik charakteristisch.

Bei Aristoteles ist der Gedankengang kurz folgender. Den Ausgangspunkt und den unmittelbaren Gegenstand der Erörterung bildet die Glückseligkeit; und erst die Erkenntnis, daß das Wesen

---

[1] Hierüber verbreitet sich in sehr wertvollen Mitteilungen M. GRABMANN, *Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen. Aus den Handschriften nachgewiesen und gewürdigt* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Herausgegeben von PAULUS V. LOË und HIERONYMUS WILMS 13. Heft), Leipzig 1919.

[2] *Summa theologica* 1 II.

der Glückseligkeit in der Tugend besteht, gibt der Untersuchung den Charakter einer Tugendlehre. Die weitere Aufgabe sodann, das Wesen der Tugend zu bestimmen und zu zergliedern, führt zum Ergebnis, daß tugendhaftes Handeln neben andern Beziehungen auch eine Beziehung zum freien Willen enthält. Nur freiwillige Handlungen haben sittlichen Charakter, und deshalb gehört zur Analyse des Tugendbegriffes auch eine Untersuchung über den Begriff der Freiwilligkeit (*ἑκούσιον*) und der freien Willenshandlung[1].

Dieser Gedankengang ist es, der dem Aquinaten beim Beginn seiner ethischen Darlegungen vor Augen schwebt. Mit aller Deutlichkeit kommt das aristotelische Vorbild vor allem zur Geltung, wenn Thomas von der Glückseligkeit ausgeht. Die bisherige Scholastik hat ihm das Vorbild hierzu nicht geboten. Soweit dieselbe bereits Versuche zu einer systematischen Behandlung ethischer Fragen angestellt hat, kommt offenbar in erster Linie das schon erwähnte ungedruckte Werk Alberts in Betracht. Grabmanns[2] ausführliche Angaben über dessen Inhalt lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß es sich um eine systematische Tugendlehre und insofern um ein ethisches System handelt. Allein der Aufbau dieses Systems ist von wesentlich anderer Art als bei Thomas, obschon im einzelnen bereits zahlreiche Einwirkungen des Aristoteles bemerkbar sind. Leitender Gesichtspunkt ist nicht die Glückseligkeit, sondern das Gute, dieses in seinem allgemeinsten Sinne genommen, weshalb die Abhandlung auch den Titel De bono führt. Die Ausführungen sind daher zunächst ontologischer Natur, wie besonders die Frage erkennen läßt, ob Sein und Gutes Korrelate sind, und die weitere Frage, wie die Beziehung des Guten zum Wahren zu bestimmen ist. Höchstens der Umstand, daß in diesem grundlegenden Abschnitt auch das höchste Gut (summum bonum) berührt wird, mag einigermaßen an den aristotelischen Ausgangspunkt erinnern. Im übrigen führt erst die Einteilung des Guten, speziell die Unterscheidung des physisch Guten und des sittlich Guten, auf das ethische Gebiet; und vom sittlich Guten leitet sodann die Darlegung durch weitere Einteilungen hindurch zur Tugendlehre über. Demgemäß erscheint die Tugendlehre nicht wie bei Aristoteles als ein Bestandteil der Glückseligkeitslehre, sondern der Lehre vom Guten; und erst die Tugendlehre scheint umgekehrt dazu Anlaß zu geben, daß auch von der Glückseligkeit gehandelt wird. Folgt bisher der Scholastiker einem Gedankengang, der — von Einzelheiten abgesehen —

---

[1] M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg 1920, 1, 27 ff., 40 f., 97 ff., 101 ff., 106 ff. [2] *A. a. O.* 51 ff.

in keinem Stadium durch aristotelische Einflüsse bedingt ist, so ergibt sich eine andere Sachlage, wenn Albert zu den Ursachen der Tugend übergeht und darunter auch das voluntarium aufzählt. Jetzt nimmt der Gedankengang offenbar doch aristotelischen Charakter an. Auf Grund der Erkenntnis, daß nur freiwillige Handlungen sittliche Eigenschaften besitzen, daß also der freie Wille zu den Bedingungen der Tugend gehört, handelt die aristotelische Tugendlehre auch vom *ἑκούσιον*; allem Anscheine nach die nämliche Überlegung leitet jetzt den Scholastiker, wenn er das voluntarium als eine Ursache der Tugend erkennt[1] und deshalb innerhalb der Tugendlehre zum Gegenstand einer Untersuchung macht. Und hier ist Albert seinem Schüler Thomas mit der aristotelischen Gestaltung der Gedankenführung bis zu einem gewissen Grade vorausgegangen. Wenn Thomas von der Glückseligkeitslehre aus dazu übergeht, das menschliche Handeln und vor allem das voluntarium zu untersuchen, so ist er in letzterer Beziehung nicht der erste, der sich an Aristoteles anschließt; die Stellung, die das *ἑκούσιον* in der aristotelischen Ethik einnimmt, hatte schon Albert erfaßt und sich zunutze gemacht. Doch ist im besondern das Verhältnis keineswegs bei den beiden Scholastikern das nämliche, wie sofort gezeigt werden soll. Vorerst sei nur noch bemerkt, daß andere Scholastiker vorderhand von einer nach aristotelischem Muster aufgebauten Ethik noch weiter entfernt sind als Albert. Wie Grabmann bemerkt, hat vor Albert auch der Pariser Kanzler Philipp von Grève die Lehre vom Guten zum Ausgangspunkt metaphysischer und ethischer Erörterungen gemacht, ohne daß sich, wie es scheint, eine Abhängigkeit Alberts von ihm feststellen läßt[2]; ein Umstand, der offenbar darauf hinweist, daß es sich um eine verbreitete Schriftgattung und eine traditionelle Gedankenführung handelt. Ebenso bleiben Alexander von Hales[3] und Wilhelm von Auxerre[4] der traditionellen Art des Denkens treu; zu einer wesentlich neuen Gliederung und Systematisierung der ethischen Gedankenwelt gelangt erst Thomas von Aquin.

Was nun die Erwägung angeht, durch welche Thomas von der Glückseligkeitslehre aus zu einer Untersuchung des volun-

---

[1] Auch Thomas erkennt, daß bei Aristoteles das voluntarium zu den Prinzipien der Tugend gehört. *In X libros Ethic. ad Nicomach.* III, 1.

[2] *A. a. O.* 81 f. [3] *Summa theologiae*, Nürnberg 1482, Pars III q. 26 ff.

[4] Aurea in quattuor sententiarum libros explanatio. Parisius a Francisco Regnault. L. III tr. 12 q. 11 ff. — Gemeint ist die „Summa aurea", die in Wirklichkeit kein Sentenzenkommentar, sondern eine selbständige, wenn auch vom Lombarden vielfach abhängige theologische Summe ist. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2. Bd., Freiburg i. B. 1911, 393.

tarium bestimmt wird, so bemerkt der Scholastiker, daß der Mensch nur durch ein entsprechendes Handeln zur Glückseligkeit gelangt, weshalb einer Ethik die Aufgabe zufällt, das menschliche Handeln zum Gegenstand einer Erörterung zu machen. Und an erster Stelle entdeckt Thomas am menschlichen Handeln das Merkmal der Freiwilligkeit (voluntarium)[1]; vom Begriff der Freiwilligkeit muß darum vor allen Dingen gehandelt werden. Ganz wie Aristoteles verbreitet sich Thomas im Anschluß an die Glückseligkeitslehre über die Willenshandlung überhaupt (voluntarium = ἑκούσιον) und weiterhin über die freie Willenshandlung im besondern (electio[2] = προαίρεσις). Und doch, so wenig es zweifelhaft ist, daß insoweit der Gang der Darlegung durch das aristotelische Vorbild bedingt ist, ebensowenig kann übersehen werden, daß Thomas den aristotelischen Zusammenhang nicht unverändert wiedergibt. Anders gliedert sich die Willenslehre bei Aristoteles, anders bei Thomas dem Ganzen ein. Während sie dort zunächst und unmittelbar ein Bestandteil der Tugendlehre ist und erst mit dieser zugleich in die Glückseligkeitslehre eingeht, reiht sie sich hier der Glückseligkeitslehre unmittelbar an; während Aristoteles von der Glückseligkeit aus zunächst zur Tugendlehre übergeht und erst durch diese zu einer Untersuchung der Willenstätigkeit veranlaßt wird, vollzieht Thomas von der Glückseligkeit aus unmittelbar den Übergang zur Willenshandlung. So aber ergibt sich eine Gedankenentwicklung, die im Vergleich mit der aristotelischen nur unvollkommen begründet erscheinen will. Während der aristotelische Gedankengang eine lückenlose Geschlossenheit aufweist, sofern seine Glückseligkeitslehre in der Tat folgerichtig zu einer Tugendlehre führt, das tugendhafte oder sittliche Handeln aber nicht ohne den freien Willen gedacht werden kann, so ist die Glückseligkeitslehre des Aquinaten kaum dazu angetan, vor allem eine Untersuchung des menschlichen Handelns zu fordern. Nur weil Aristoteles eine Glückseligkeit im Auge hat, deren Hauptbestandteil die sittliche Tugend ist, hat er Anlaß, auf die Tugend und so auf die Willenshandlung einzugehen. Von anderer Beschaffenheit aber ist der Glückseligkeitsbegriff des Scholastikers; nicht die Tugend, sondern die Tätigkeit des denkenden Verstandes bildet den Wesenskern dieser Glückseligkeit, während dem sittlichen Element nur eine untergeordnete Rolle zugeteilt wird. Thomas hat nicht einen ethischen, sondern einen intellektualistischen Glückseligkeitsbegriff[3]; und darum ist ein Eingehen auf die sittliche Handlung nicht in der Weise wie bei

---

[1] *Summa theol.* 1 II, 6 prol.

[2] Näheres über diesen Begriff des Scholastikers s. bei WITTMANN, *Aristoteles und die Willensfreiheit,* Fulda 1921, 9 ff.

[3] *Summa theol.* 1 II, 3, 4 ff.

Aristoteles motiviert. Das innere Gefüge des Gedankenganges ist an diesem Punkte gelockert; während sich bei Aristoteles die Ausführungen über die Willenshandlung und die Willensfreiheit der Glückseligkeitslehre restlos eingliedern, ergibt sich bei Thomas nur ein loser Zusammenhang. Während bei Aristoteles der Tugendgedanke die Seele der Glückseligkeitsidee ist, so daß sich die Glückseligkeitslehre in ihrem wichtigsten Teile zu einer Tugendlehre gestaltet, will sich die Glückseligkeitsidee des Scholastikers nicht im gleichen Maße zum Ausgangspunkt ethischer Erörterungen eignen. Nicht der tatsächliche Inhalt jener Idee, sondern ein geschichtliches Vorbild, nicht ein sachlicher, sondern ein historischer Grund hat den Ausschlag gegeben, wenn Thomas von da aus zu ethischen Fragen übergeht. Albert hat sich, was die Einreihung des voluntarium in den Zusammenhang angeht, enger an Aristoteles angeschlossen als Thomas.

## II.

Wieder stärker gelangt das aristotelische Vorbild zur Geltung, wenn Thomas dazu übergeht, den Begriff des voluntarium zu entwickeln. Ganz in Übereinstimmung mit dem antiken Denker wird das Freiwillige zunächst als eine Handlung bestimmt, die aus dem eigenen Antriebe hervorgeht, insofern den Grund im Handelnden selber hat und mit Bewußtsein ausgeführt wird. Freiwillig handeln heißt für Thomas wie für Aristoteles, mit Wissen und Willen handeln. Im übrigen aber nimmt der Gedankengang sofort wieder einen von Aristoteles abweichenden Charakter an. Während bei Aristoteles der Begriff des Freiwilligen erst abgeleitet und gebildet werden soll[1], steht er für Thomas im Grunde von Anfang an fest. Und während ersterer davon ausgeht, daß die Freiwilligkeit ein Merkmal des sittlichen Handelns ist, um von da auf dem Wege einer Zergliederung den Inhalt des Begriffs zu ermitteln, legt sich Thomas umgekehrt vor allem die Frage vor, ob der Begriff freiwillig, dessen Inhalt als feststehend gilt, vom menschlichen Handeln ausgesagt wird. Nicht so sehr um den Inhalt des Begriffs ist es dem Scholastiker in erster Linie zu tun, sondern um den Umfang; nicht darum, was der Begriff bedeutet, sondern darum, wie weit er sich erstreckt; und erst das Bemühen, den Umfang des Begriffs festzustellen, gibt dazu Anlaß, zugleich dessen Inhalt zu umgrenzen. Während Aristoteles analytisch-induktiv zu Werke geht, verfährt Thomas deduktiv. Es wird gezeigt, daß das menschliche Handeln die Eigenschaften aufweist, die das Wesen der Freiwilligkeit aus-

[1] WITTMANN, *a. a. O.* 97 ff.

machen. Ja, mehr als ein anderes Wesen handelt der Mensch mit Bewußtsein, da er mit Erkenntnis seines Zieles handelt; eben deshalb aber handelt er auch auf Grund eigenen Willens; folglich darf das menschliche Handeln das Merkmal der Freiwilligkeit mit Vorzug in Anspruch nehmen[1].

An zweiter Stelle wirft Thomas die Frage auf, ob sich dieses Merkmal auch am Tun und Treiben des Tieres findet; und mit der Antwort hierauf erhält der Begriff eine Fassung, die sich doch mit der aristotelischen nicht mehr vollständig deckt. Während Aristoteles den Begriff von Menschen und Tieren in gleicher Weise aussagt, gelangt Thomas zum Ergebnis, daß nur menschliche Handlungen im vollen Sinne freiwillig sind, tierische Betätigungen aber nur im uneigentlichen Sinne. Die Unterscheidung stützt sich darauf, daß im Menschen das Merkmal des Bewußtseins in einem höheren und vollkommeneren Grade gegeben ist als im Tiere. Mit Bewußtsein überhaupt handelt allerdings auch das Tier; doch besteht hier das Bewußtsein nur in einer bloßen Vorstellung des Gegenstandes. Der Mensch dagegen hat vom Gegenstande nicht bloß eine einfache Vorstellung, sondern erkennt denselben als den Zweck seines Handelns, hat einen Begriff vom Zweck als solchem und erkennt zugleich den Zweck in seiner Beziehung zu den Mitteln. Im Unterschiede vom Tier geht der Mensch mit Bewußtsein auf Zwecke aus; und dieser Umstand, daß es dem Menschen in einem höheren Maße als dem Tiere eigen ist, mit Bewußtsein zu handeln, bedingt auch einen höheren Grad der Freiwilligkeit. Steht der Scholastiker schon mit dieser Bestimmung nicht mehr ganz auf dem Boden der aristotelischen Definition, so wird diese durch die weitere Gedankenentwicklung noch mehr verleugnet. Dies, wenn die dem Menschen eigene Freiwilligkeit durch das Vermögen gekennzeichnet wird, über Zweck und Mittel Überlegungen anzustellen und demgemäß den Zweck anzustreben oder davon abzusehen[2]. Während das Tier ohne Überlegung und auf Grund plötzlicher Eingebungen handelt, ist der Mensch auf Grund der Überlegung Herr seines Handelns. Weil die vernünftige Überlegung entgegengesetzte Möglichkeiten in sich schließt, so auch der vernünftige Wille. Eine Freiwilligkeit dieser Art kommt daher zwar dem Menschen, aber nicht auch dem Tiere zu[3]. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß nur menschliche Tätigkeit, soweit sie das Merkmal der Freiwilligkeit besitzt, gelobt oder getadelt wird, nicht auch das Verhalten des Tieres[4]. Während Aristoteles das *ἑκού-*

---

[1] *Summa theol.* 1 II, 6, 1. [2] *S. th.* 1 II, 6, 2.
[3] *S. th.* 1 II, 6, 2 ad 2. [4] *S. th.* 1 II, 6, 2 ad 3.

σιον als einen Begriff definiert, der von Tier und Mensch ganz im gleichen Sinne ausgesagt wird[1], hält Thomas zwei verschiedene Arten des voluntarium auseinander; menschliche Handlungen werden in einem andern Sinne freiwillig genannt als tierische Lebenstätigkeiten. Dort ist ein Handeln gemeint, das aus vernünftiger Überlegung und freier Entschließung hervorgeht, hier ein Handeln, das mit Kenntnis und Willen erfolgt, d. h. von einer Vorstellung und einem Willensantrieb eingegeben ist. Wie darnach einleuchtet, ist bei Thomas nur noch das dem tierischen Handeln entsprechende voluntarium mit dem aristotelischen *ἑκούσιον* identisch, während das menschliche voluntarium etwas Bestimmteres bezeichnet, nämlich mit der aristotelischen *προαίρεσις* zusammenfällt. Beide Denker unterscheiden zwei verschiedene Arten der Freiwilligkeit, eine niedere und eine höhere, eine Freiwilligkeit, welche Tier und Mensch miteinander gemein haben, und eine solche, die nur dem Menschen eigen ist. Während aber Aristoteles für beide verschiedene Ausdrücke hat, die eine als *ἑκούσιον*, die andere als *προαίρεσις* bezeichnet, gebraucht Thomas für beide das nämliche Wort (voluntarium). Während Aristoteles beide Arten der Freiwilligkeit einander als zwei wesentlich verschiedene Begriffsinhalte gegenüberstellt, nämlich als Gattung und Art, scheint Thomas im Grunde nur einen einzigen Begriff und nur verschiedene Grade der Verwirklichung anzunehmen[2]. Während Aristoteles der Freiwilligkeit die Freiheit gegenüberstellt, hält Thomas zwei verschiedene Arten oder Formen der Freiwilligkeit auseinander. Dennoch wäre es falsch, anzunehmen, daß die Darstellung des Scholastikers bei Aristoteles keine Anknüpfungspunkte hat. So richtig es ist, daß Thomas das voluntarium teilweise anders bestimmt als Aristoteles das *ἑκούσιον*, so übernimmt er doch auch in diesem Fall den aristotelischen Begriff. Bei Aristoteles hat eben das *ἑκούσιον* keine einheitliche, sondern eine weitere und eine engere Bedeutung, bezeichnet einerseits ein Handeln mit Wissen und Willen, anderseits ein Handeln auf Grund vernünftiger Überlegung und freier Entschließung. Verhält sich das *ἑκούσιον* in der ersteren Bedeutung zur *προαίρεσις* wie Gattung und Art, so fällt es in der letzteren mit ihr zusammen. Definiert wird das *ἑκούσιον* so, als hätte es nur die erstere Bedeutung; in Wirklichkeit gebraucht es der Philosoph auch im Sinne der freien Entschließung. Tatsächlich bedeutet also schon das aristotelische *ἑκούσιον* nicht bloß die Freiwilligkeit in einem allgemeineren Sinne, wie sie auch dem Tiere und dem unmündigen Kinde eigen ist, sondern auch im Sinne

[1] Wittmann, *a. a. O.* 101. [2] Vgl. *Sent.* III d. 27 q. 1 a. 4 ad 3.

der freien Selbstbestimmung, wie sie nur dem Menschen zukommt[1]. Nur über das ἑκούσιον, wie es von Aristoteles definiert wird, geht das voluntarium des Scholastikers hinaus, nicht über den Begriff, wie er von Aristoteles tatsächlich gehandhabt wird. Abgesehen von der Definition des Aristoteles ist dessen Sprachgebrauch doch auf den Scholastiker übergegangen. So ist das voluntarium des Aquinaten geeignet, zu zeigen, daß der Sprachgebrauch, den Aristoteles mit seiner Definition des ἑκούσιον festlegen wollte, den er aber in Wirklichkeit selber nicht festgehalten hat, auch im Lateinischen nicht üblich ist; wie der griechische und der deutsche, so bezeichnet auch der lateinische Ausdruck einen doppelten Begriff, einerseits die Willenshandlung überhaupt, anderseits die freie Willenshandlung im besondern. Daß sich der Versuch des Aristoteles, die Freiwilligkeit (ἑκούσιον) als einen einheitlichen Begriff zu bestimmen, als eine Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch erweist[2], scheint auch für das Lateinische zu gelten. Kehrt schon Aristoteles selber trotz seiner Definition alsbald zum sonstigen Sprachgebrauch zurück, so eignet sich Thomas diese Definition zwar an, versteht sie aber von Anfang an im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs. Die Übernahme der aristotelischen Begriffsbestimmung ist beinahe nur eine scheinbare; übernommen wird zwar die Formel, der Sinn aber ist ein anderer. Die aristotelische Definition vermag sich gegenüber dem entgegenstehenden Sprachgebrauch bei Thomas noch weniger zu behaupten als bei Aristoteles selbst.

Um den Umfang des Begriffs ist es dem Scholastiker auch bei der Frage zu tun, ob es eine Freiwilligkeit ohne alles Handeln gibt. Gemeint ist, ob auch eine Unterlassung den Charakter der Freiwilligkeit haben kann, eine Frage, die Thomas mit Aristoteles bejaht. Nicht bloß Handlungen, sondern auch Unterlassungen können ein kausales Verhältnis darstellen. Dann wenigstens nimmt die Unterlassung einen solchen Charakter an, wenn jemand nicht handelt, obschon er handeln könnte und sollte, wie wenn ein Steuermann durch seine Untätigkeit den Untergang des Schiffes verursacht. Könnte der Steuermann nicht lenken, oder wäre ihm das Schiff nicht anvertraut, so wäre dessen Untergang nicht seine Schuld; weil er aber durch sein Wollen und Handeln die Unterlassung verhindern könnte und sollte, so wird er dafür verantwortlich gemacht. Wieder bezeichnet das voluntarium eine freie Willensentschließung, deckt sich insofern mit der προαίρεσις und dem ἐφ' ἡμῖν des Aristoteles. Nur den letzteren Aus-

[1] Wittmann, *a. a. O.* 109 ff. [2] *A. a. O.* 112 ff., 128 ff.

druck gebraucht Aristoteles für Unterlassungen, nicht auch das *ἑκούσιον*[1].

Mit der Frage hingegen, ob dem Willen Gewalt angetan werden kann, kehrt der Scholastiker zum aristotelischen *ἑκούσιον* zurück. Zwar hat Aristoteles die Frage in dieser Form nicht aufgeworfen; allein die Lösung, die Thomas gibt, deckt sich in der Sache mit der aristotelischen Bestimmung des *ἑκούσιον*. Die Antwort lautet nämlich, daß zwar äußere Willensakte einem Zwang unterliegen, sofern leibliche Organe vergewaltigt werden können, daß aber die Gewalt nicht in den Willen selbst eingreift. Denn der immanente Willensakt ist seinem Begriffe nach eine Regung, die aus dem Willen selber hervorgeht; und daher ist es gegen den Begriff eines solchen Aktes, erzwungen zu werden. Der Mensch kann zwar vergewaltigt werden; aber dann ist sein Verhalten nicht mehr der Ausfluß seines Willens. Willensakt und Gewalt schließen sich aus[2]; in diesem Sinne, mit dem Gegensatz zum Zwange, hat Aristoteles das *ἑκούσιον* gekennzeichnet.

Das aristotelische *ἑκούσιον* behauptet sich auch, wenn die Frage erörtert wird, ob, ähnlich wie die Gewalt, so auch die Furcht die Freiwilligkeit aufhebt. Mit Aristoteles und Nemesius spricht sich Thomas zunächst dahin aus, daß Handlungen, die unter dem Einfluß der Furcht ausgeführt werden, gemischten Charakters, teils freiwillig, teils unfreiwillig sind. Des näheren sodann heißt es, daß solche Handlungen an sich unfreiwillig, im gegebenen Falle jedoch freiwillig sind, da sie der Absicht entspringen, einem Übel zu entgehen; daß sie, richtig besehen, mehr freiwillig als unfreiwillig sind, daß sie, schlechthin genommen, freiwillig und nur beziehungsweise unfreiwillig sind. Dies insofern, als das reale oder wirkliche Sein das schlechthin Seiende, das bloß gedachte Sein nur ein beziehungsweise Seiendes ist, die in Frage stehenden Handlungen aber ihrer wirklichen und konkreten Beschaffenheit nach freiwillig und nur ihrer abstrakten oder bloß gedachten Beschaffenheit nach etwas Unfreiwilliges sind[3]. Gibt Thomas mit der Unterscheidung einer konkreten und einer abstrakten Seite der Sache sowie mit der Gegenüberstellung eines direkten und eines indirekten Willensobjektes nur den aristotelischen Gedanken wieder, so führt es darüber hinaus, wenn auch der Unterschied zwischen dem realen und dem bloß gedachten sowie der zwischen dem schlechthin Seienden und dem

---

[1] *Nik. Ethik* III, 7, 1113b 7 ff.

[2] *S. th.* 1 II, 6, 4. Vgl. 1 II, 9, 4 ad 2; *De ver.* XXII, 5. 8.

[3] *S. th.* 1 II, 6, 6. Vgl. I, 113, 7; *Quodl.* V, 10; *Sent.* IV d. 29 a. 1; *De malo* XI, 1 ad 2.

bloß beziehungsweise Seienden herangezogen wird. Furcht und Gewalt stehen darnach zur Freiwilligkeit nicht im gleichen Verhältnis. Während Gewalt und Freiwilligkeit einander direkt widerstreiten, der Mensch insoweit unfreiwillig handelt, als er unter dem Druck der Gewalt steht, schließt die Furcht den Charakter der Freiwilligkeit nicht ohne weiteres aus. Unter dem Einfluß der Furcht vollzieht der Mensch immerhin Willenshandlungen, nur daß er sie nicht ihrer selbst wegen, sondern eines andern Zweckes wegen ausführt, nämlich um ein Übel fernzuhalten. Zur Begründung eines freiwilligen Aktes genügt es, daß der Wille überhaupt tätig ist; auch eine Handlung, die nicht ihrer selbst, sondern eines andern Zweckes wegen gewollt wird, ist freiwillig[1]. Mit aller Entschiedenheit wird also hier das voluntarium im Sinne des aristotelischen *ἑκούσιον* festgehalten; die freiwillige Handlung hat nichts mit freier Entschließung zu tun, sondern deckt sich mit der Willenshandlung überhaupt. Bei Aristoteles will indessen das *ἑκούσιον* gerade auch an dieser Stelle in die *προαίρεσις* übergehen. Der Gedanke ist nämlich offenbar dieser, daß der Mensch unter dem Druck der Einschüchterung einerseits mit innerem Widerstreben, also ungern und widerwillig und insofern unfreiwillig handelt. Nur ungern und widerwillig wirft der Schiffbrüchige seine Habe über Bord; und in diesem Sinne hat sein Handeln den Charakter der Unfreiwilligkeit. Anderseits schließt die Furcht nicht aus, daß der Mensch auf Grund freier Entschließung und in diesem Sinne freiwillig handelt. Er entschließt sich zwar widerwillig und ungern, aber er entschließt sich doch, und insofern hat die Handlung, wiewohl sie aus Furcht entspringt, den Charakter der Freiwilligkeit, vorausgesetzt, daß nicht durch eine allzu starke Einschüchterung die Freiheit der Entschließung aufgehoben wird. Zum klaren Ausdruck kommt allerdings dieser Sachverhalt bei Aristoteles nicht; eine vollkommen bestimmte und deutliche Lösung der Schwierigkeit liegt nicht vor. Doch klingt die Lösung an, der Philosoph ist ihr wenigstens nahe, ist unmittelbar daran, zu erkennen, daß die Schwierigkeit darin besteht, daß einander zwei verschiedene Arten der Freiwilligkeit gegenübertreten[2]. Der Scholastiker hingegen rechnet gerade hier nur mit e i n e m der beiden Begriffe, nur mit der Willenshandlung im allgemeinen, und findet die Lösung darin, daß durch die Furcht die Willenshandlung als solche nicht ausgeschlossen wird; der Gedanke einer freien Entschließung, den sonst das voluntarium ebenfalls zum Ausdruck bringt, wird in diesem Falle nicht verwertet[3].

---

[1] *S. th.* 1 II, 6, 6 ad 1. [2] WITTMANN, *a. a. O.* 110.

[3] Eher erweckt der Kommentar zur Nikomachischen Ethik den Eindruck, daß Thomas bei Aristoteles an dieser Stelle zugleich den Gedanken der freien

Nicht minder hält Thomas an dem aristotelischen ἑκούσιον fest, wenn er der Frage näher tritt, ob die Freiwilligkeit durch die Begierde aufgehoben wird, und diese Frage in Übereinstimmung mit Aristoteles verneint. Es ist völlig aristotelisch gedacht, wenn es heißt, daß die Begierden den Willen in Tätigkeit setzen, also Willenshandlungen verursachen und insofern Handlungen, die den Charakter der Freiwilligkeit haben [1]. Die Begierde wird deshalb zur Furcht in einen gewissen Gegensatz gebracht, insofern nämlich, als letztere ein inneres Widerstreben bedeutet und so die Willensregung und mit ihr den Charakter der Freiwilligkeit wenigstens herabdrückt, erstere aber nicht [2]. Während also das Handeln aus Furcht wieder gemischten Charakter aufweist, teils freiwillig, teils unfreiwillig ist, scheint das Handeln aus Begierde nach Thomas schlechthin freiwillig zu sein. Nur soweit die Begierde jedes Bewußtsein zerstören sollte, würde sie die Freiwilligkeit aufheben. Doch ergibt sich damit nicht schon etwas positiv Unfreiwilliges, da ohne den Gebrauch der Vernunft weder ein freiwilliges noch ein positiv unfreiwilliges Verhalten möglich ist. Soweit aber durch die Begierde nicht jedes Bewußtsein zerstört, sondern nur die augenblickliche Überlegung verhindert wird, bewahrt die Handlung das Merkmal der Freiwilligkeit, sofern ein Handeln freiwillig heißt, wenn es in der Macht des Willens liegt, zu handeln oder nicht zu handeln [3]. So taucht zuletzt wieder der Gedanke der freien Entscheidung auf; war bisher durch den ganzen Artikel hindurch an die Willenshandlung im allgemeinen gedacht, so zuletzt speziell an die freie Willenshandlung.

Die Unwissenheit endlich hebt die Freiwilligkeit auf, soweit sie das zur Freiwilligkeit unerläßliche Bewußtsein ausschließt. Doch schließt nicht jede Unwissenheit das Bewußtsein aus, vielmehr kann die Unwissenheit von sehr verschiedener Bedeutung sein, je nachdem sie eine gleichzeitige, eine nachfolgende oder eine vorausgehende ist. Die gleichzeitige Unwissenheit hebt zwar die Freiwilligkeit auf, begründet aber nicht schon eine positive Unfreiwilligkeit, da sie keinen Widerwillen einschließt; das Handeln besitzt nicht den Charakter der Freiwilligkeit, da das Unbekannte nicht Gegenstand des Wollens sein kann. Die nachfolgende Unwissenheit ist jene, die irgendwie vom Menschen gewollt oder verschuldet ist; und diese Art der Unwissenheit hebt die Freiwilligkeit nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise

Entschließung entdeckt, da er von einem Handeln redet, das in unserer Gewalt steht (in potestate nostra = ἐφ᾽ ἡμῖν) und auch das Wort eligere (= προαιρεῖσθαι) gebraucht. *In X libros Ethic. ad Nicomach.* III, 1.

[1] *S. th.* 1 II, 6, 7. [2] *S. th.* 1 II, 6, 7 ad 1 et 2.

[3] *S. th.* 1 II, 6, 7 ad 3.

auf, insofern nämlich, als ohne sie die Handlung unterbleiben würde. Vorausgehend endlich ist jene Unwissenheit, die nicht gewollt oder verschuldet ist; sie verursacht eine schlechthin unfreiwillige Handlung[1]. In der Sache sind auch die hier vorgetragenen Anschauungen aristotelisch; nur die Formulierung der verschiedenen Arten der Unwissenheit hat nichts mit Aristoteles zu tun. Daß der Begriff freiwillig abermals seinen Sinn ändert, daß die Willenshandlung im allgemeinen in die freie Willenshandlung im besondern übergeht, scheint Thomas wie schon im vorausgehenden Artikel, so auch dieses Mal nicht zu beachten.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß sich der Scholastiker in der Bestimmung des voluntarium seinem griechischen Vorbilde nicht in allem anschließt und daß er die beiden Begriffe, die der Ausdruck bezeichnet, weniger scharf unterscheidet bzw. weniger entschieden auseinanderhält als Aristoteles. Während letzterer beide wie Gattung und Art unterscheidet, scheint ersterer mehr auf einen graduellen Unterschied hinauszukommen. Während Aristoteles im Gegensatz zum gewöhnlichen Sprachgebrauch das *ἑκούσιον* auf den allgemeineren Begriff festlegen will und allem Anscheine nach nur unbewußt auch dem gewöhnlichen Sprachgebrauch Rechnung trägt, nimmt Thomas den Ausdruck von Anfang an mit Bewußtsein in doppelter Bedeutung. Bewußt ist sich der Scholastiker hierbei auch der Abweichung von der aristotelischen Definition. Unter einem freiwilligen Handeln versteht Aristoteles, so bemerkt er, ein Handeln aus eigenem Antriebe, nicht eine freie Entscheidung; und deshalb schreibt er ein solches Handeln auch den Tieren und den unmündigen Kindern zu[2]. Anderswo heißt es, daß Aristoteles den Begriff freiwillig im weiteren Sinne faßt, nämlich im Gegensatz zum äußeren Zwange[3]. Der Scholastiker ist sich also darüber klar, daß der Begriff auch einen engeren Sinn hat, erkennt somit die aristotelische Fassung des Begriffs als eine Abweichung vom Sprachgebrauch. Thomas kennt den spezifisch aristotelischen Sprachgebrauch, folgt ihm aber nicht; im bewußten Gegensatz dazu bestimmt er das voluntarium als einen zweideutigen Begriff, wie zudem auch noch andere Stellen zeigen. Freiwilligkeit bedeute nicht bloß soviel wie Willensakt überhaupt, sondern auch speziell einen Willensakt, der in unserer Gewalt steht, sowohl ausgeführt wie unterlassen werden kann, so daß in diesem Falle auch die Unterlassung das Merkmal der Freiwilligkeit annimmt[4]. Auch

---

[1] *S. th.* 1 II, 6, 8. Vgl. 1 II, 19, 6; *De malo* III, 8.
[2] *De ver.* XXIV, 2 ad 1. Vgl. *In X libr. Ethic. ad Nicomach.* III, 1—5.
[3] *Sent.* II d. 25 a. 1 ad 6.
[4] *S. th.* 1 II, 71, 5 ad 2; *De malo* II, 1 ad 2.

verdient Beachtung, daß Thomas zwar in seinem Kommentar zur aristotelischen Ethik das *ἑκούσιον* nicht bloß mit voluntarium, sondern immer wieder auch mit spontaneum und sponte agere wiedergibt, in seiner theologischen Summe aber, wo er seinen eigenen Begriff von der Freiwilligkeit entwickelt, diese Ausdrücke vermeidet; abermals gewinnt es den Anschein, daß sich sein voluntarium mit dem *ἑκούσιον* des Aristoteles nicht in jeder Beziehung deckt. Endlich kommt in Betracht, daß Thomas in seinem Kommentar das Verhältnis, wie es nach Aristoteles zwischen beiden Begriffen besteht, vollkommen zutreffend darstellt. Voluntarium und electio verhalten sich hier in der Tat wie Gattung und Art, und ersteres wird ohne Einschränkung und ohne nähere Bestimmung auch vom Tiere ausgesagt; jede Andeutung, daß der Begriff im eigentlichen Sinne nur auf den Menschen angewendet wird, fehlt[1]. Thomas ist also nicht geneigt, sich die Bestimmungen des Aristoteles vollständig anzueignen.

Darnach scheint im Grunde auch schon die Frage beantwortet zu sein, wodurch der Scholastiker verhindert wird, sich enger an das aristotelische Vorbild anzuschließen; allem Anscheine nach gibt der allgemeine Sprachgebrauch den Ausschlag. Der nämliche Sprachgebrauch, der schon den griechischen Philosophen verhindert hat, seine Definition festzuhalten, scheint auch im Lateinischen zu herrschen. Im übrigen sollen obige Darlegungen nur den Anfang einer geschichtlichen Analyse bezeichnen; weitere Untersuchungen sind an anderer Stelle in Aussicht genommen.

[1] *In X libros Ethic. ad Nicomach.* III, 4. 5.

---

# Zur allgemeinen Kunstlehre des hl. Thomas.

Von Prof. Geheimrat Dr. Adolf Dyroff in Bonn.

Zu einer geplanten größeren Abhandlung über den Ordnungsbegriff bei Thomas sei mir gestattet, eine kleine Vorarbeit zu bieten, die nicht einmal beansprucht, das engere Gebiet, das sie sich wählt, zu erschöpfen.

Wo man auch bei Thomas zufassen mag, immer wieder stößt man auf die goldene Ader seines Ordnungsbegriffs, mit dem er tausend Schwierigkeiten spielend bewältigt. Ich wüßte keinen der großen Philosophen zu nennen, der in dem Maße wie er sich dieses Begriffs bediente. Wohl hat ihm, wie seine Kommentare zu Aristotelesschriften schlagend beweisen, sein philosophischer Meister auch hier nachhaltige Anregung gegeben. Im Kommentar zur Physik legt er den aristotelischen Satz, daß nichts von dem, was durch Natur und gemäß der Natur ist, ungeordnet (*ἄτακτον*) sei (*Phys.* VIII 1), überbietend dar: Die Natur ist die Ursache der Ordnung. Sie geht bei ihren Werken auf geordnete Weise vom einen zum andern fort. Alle Ordnung ist eine Proportion. Unendliches kann keine Proportion zu Unendlichem haben (*Phys.* VIII 3, 3). Genauer formt der Aquinate die Stelle aus De cael. et mund. III 2 *τὸ ἀτάκτως οὐδέν ἐστιν ἕτερον ἢ τὸ παρὰ φύσιν* in einen Gedanken um, der von Berkeley stammen könnte: Bei den Sinnendingen zeigt sich deutlich, daß Ordnung ihre eigene Natur ist (*Komm.* 3, 6, 9). Neben Aristoteles hat der von Thomas selbst (I 42, 3c) angeführte Augustinus, der die Bedeutung der Ordnung in seiner Weise hervorhebt und das Verbum ordinare kennt, auf Thomas eingewirkt [1]. Aber sie beide und wer sonst etwa vor ihm, wie Boethius, von Ordnung spricht, sie alle kommen dem großen italischen Philosophen des Mittelalters nicht nahe.

---

[1] Ähnlich steht es um das sonderbare aptum natum der Scholastik, das aus dem aristotelischen *πέφυκε* durch Übersetzung entstand, so *Phys.* II 13 text. 78. Ich glaube aber bei Boethius dem aptum natum auch außerdem begegnet zu sein. Oft steht jedoch einfach natum est, z. B. I a 17, 1c nata est (res) facere de se veram vel falsam aestimationem. Vgl. *De Verit.* 2, 2c u. ö.

Ordnung[1], so lehrt Thomas (II 2. 26, 1c; I 42, 3c), schließt eine Weise von Früher und Später in sich: Wo immer also irgend ein Prinzip ist, da ist auch irgend eine Ordnung. Die Ordnung wird gemäß einer Beziehung auf ein Prinzip angetroffen (II 2. 26, 6c). Wie Prinzip auf vielfache Weise ausgesagt wird, nämlich hinsichtlich der Lage wie der Punkt, hinsichtlich des Intellectus wie „Prinzip des Beweises“, und hinsichtlich einzelner Ursachen, so auch Ordnung (I 42, 3c). Zeitliche Priorität liegt in ihr nicht notwendig, nur die Beziehung des Ursprungs (origo. I 42, 3c; vgl. 33, 1 a d3). Da nun alles in gewissem Sinne vom Geiste Gottes ausgeht, wird es Thomas leicht, überall Ordnung und Hingeordnetsein (ordinatio II 2. 58, 4 u. ö.) zu entdecken. Das Hingeordnetsein aller Geschöpfe auf Gott und eines einzelnen Geschöpfes auf ein anderes, z. B. der Teile aufs Ganze, der Akzidenzien auf ihre Substanzen, jedes Einzeldings auf seinen Zweck (I 21, 1 ad 3; vgl. I 22, 2c; *Verit.* 2, 9c omnis quantitas de sui ratione habet ordinem partium, 2, 12c ordo praeteriti ad futurum), ergibt sich daraus. Im Geiste Gottes haben die Effekte ihre Ordnung (I 22, 3c). Sehr begreiflich, daß für den Aquinaten die Ordnung früher in den Dingen selbst ist als in unserer Seele und aus dieser erst in unsere Erkenntnis herabgeleitet wird (II 2, 26 ad 2).

An vielen überaus wichtigen Stellen kehrt daher dieser genial durchdachte Begriff wieder. Ich erinnere nur an die Verfeinerung der platonisch-stoischen Dreiteilung der Philosophie nach dem ordo naturalis, moralis, logicus (*Eth.* 1, 1 von E. Commer, *Logik.* 1897, 3 erläutert; nur ist die volle Gleichstellung von ordo mit Beziehung der Dinge untereinander verfehlt) und verweise einstweilen auf die auch im Folgenden stets wennschon nicht ausschließlich benutzten Zusammenstellungen im Schützschen Thomaslexikon, im Index de praecipuis rebus hinter der Pariser Ausgabe der Summa theologica von 1889 (Bd. V), wo freilich Druckfehler stören, und in den Indices hinter den Bänden der Leonina, die jedoch den Terminus ordo nicht immer berücksichtigen. Aus dem Kommentar zur Hermeneutik seien die Überschriften der Figuren, d. h. der übersichtlichen Zusammenfassungen mit „primus ordo, secundus ordo“ usf. angemerkt wie 2, 3, 10; 10, 4; 12, 17; dazu der Ausdruck Totus ordo transeuntium 1, 14, 19[2]. Thomas' starke juristische Begabung, die ihn mehr nach der Geistes- als nach der Naturphilosophie und der übrigen

[1] Wo vor den Ziffern nichts steht, ist *S. th.* gemeint. Der Vereinfachung halber gebe ich auch II 1 u. II 2 statt Prima und Secunda secundae.

[2] Ordo immaterialitatis. *Verit.* II 2c.

bei ihm keineswegs schwach vertretenen Naturwissenschaft und Mathematik mittelalterlichen Stiles hinwies, mag die durch Aristoteles' Begriff des Prinzips und durch seine eigene logische Neigung angeregte Gedankenbildung wesentlich gefördert haben. Eine besonders schöne Stelle findet sich Quaest. disp. *De verit.* II 2c: Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius, in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui, secundum nos, erit in visione Dei, quia secundum Gregorium quid est quod non videant qui videntem omnia vident? Hier greift man es mit Händen, wie Thomas einen philosophischen Grundgedanken mit einem christlichen in großartiger Konstruktion zusammenbindet, wie der aristotelische, aber von Thomas lebendiger gefaßte Begriff der perfectio, der dem des ordo im System wohl die Wage hält, mit diesem aufs innigste verwoben wird. Vgl. *Verit.* II 4c ex quo Deus ordinat ad suum finem, probari potest quod Deus propriam cognitionem habet de rebus (V 4c; 10c; 1c ad 6; ad 7; 3c; 6c. XII 3 ad 17; 10c. XXII 1c. XXIII 8c).

Nach dem Gesagten muß man die Wirkung des Ordnungsbegriffs nicht zum wenigsten dort erwarten, wo Thomas die Frage der Kunst, das Wort wie *τέχνη* und ars im weiteren Sinne genommen, berührt. Unsere Arbeit nimmt ars nicht im allerweitesten Sinne, der die artes liberales und Wissenschaften, scientiae, miteinschließt (z. B. *An. post.* I 1, 9 Astrologie und Medizin als Erkenntnisse *Verit.* XII 3c) und läßt abergläubische Dinge wie die ars notoria, die Beschwörung der Dämonen zur Erlangung von Wissen (II 2. 96 usw.), beiseite. Dem weitesten Sinne entspricht die Stelle *Meteor.* I 1, 1, nach der die Individuen dem Intellekt nicht zugänglich sind, sondern nur dem sensus und daher nicht unter die Betrachtung der ars fallen. Was wir hier allein ins Auge fassen, ist die „Kunstwissenschaft" (scientia artificialis), die er in Gegensatz zur Naturwissenschaft bringt. *Phys.* II 4, 5 entnimmt er den Begriff der aristotelischen Physik, die bereits gefordert hatte, daß die Kunstwissenschaft in einem gewissen Maße Form und Materie ins Wissen erhebe (der Gegensatz auch *Gener. et corrupt.* I 1).

Um das Wesen der thomistischen Kunstlehre zu verstehen, hat man sich vorerst das Verhältnis von Natur und Kunst klarzumachen.

Auf der einen Seite muß nach dem Ausgeführten Thomas die Ordnung in der Kunst auf die Ordnung in der Natur zurückgehen lassen. Die höchste Vervollkommnung unserer Seele be-

stünde, so meint er mit dem Philosophen, dann, wenn in ihr die ganze Ordnung des Universums und seiner Ursachen nachgeschrieben würde (*Verit.* II 2 c).

Die bemerkenswerteste Form gewinnt der allgemeine Grundgedanke in dem Satze: Die Kunst ist (soweit als möglich, *An. post.* I 1, 5) Nachahmerin der Natur[1]. Herakleitos, der diese nur bedingt richtige Erkenntnis gefunden haben wird, Demokritos, der sie von diesem wie anderes übernahm, und Aristoteles verstehen Kunst hier im weiteren Sinne; die Nachahmungslehre der platonischen und aristotelischen Ästhetik ist nur eine Vorbesonderung jenes Satzes. Thomas hat ihn von Aristoteles *Phys.* II 2 (*Phys.* II 4, 5; 6; 13, 4. VII 5, 5). Er begründet ihn von sich aus so: Prinzip der operatio artificialis ist eine Erkenntnis. Alle unsere Erkenntnis wird durch die Sinne von den Sinnen- und Naturdingen aus erzielt. Wir sind also in den Kunstverrichtungen nach der Analogie der Naturdinge tätig. Die Naturdinge können aber deshalb von der Kunst nachgeahmt werden, weil die ganze Natur von einem intellektiven Prinzip auf ihren Zweck hingeordnet ist, so daß das Werk der Natur als Werk einer Intelligenz erscheint (*Phys.* II 4, 6; *An. post.* I 1, 5 actus rationis similes sunt quantum ad aliquid actibus naturae). Diese fürwahr gründliche[2] Lehre wird durch die Kulturgeschichte für die Anfänge der Kultur und für viele spätere Erfindungen glänzend bestätigt.

Einen anderen Bezug zwischen Natur und Kunst erblicken wir in der Bestimmung, daß der Mensch in den Werken der Kunst die Naturdinge zu seinem Gebrauch verwende (I 22, 2 ad 3).

Mit großem Fleiß zieht Thomas Analogien zwischen Natur und Kunst. Beide sind 1. wegen eines Zweckes tätig (*Phys.* II 13, 3; 4. *An. post.* II 9, 14 aus *Ar. Phys.* II 8, 5. *Cael. et mund.* I 6, 9), m. a. W. tun eines des andern wegen (*Phys.* II 13, 3 aus Arist.), 2. schreiten durch bestimmte Mittel zu sicheren Zwecken voran (*Phys.* II 4, 6), 3. kennen ein necessarium ex suppositione das ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον des Ar. (*Phys.* II 15, 4; 6), 4. gehen vom (sachlich) Früheren zum (sachlich) Späteren weiter (*Phys.* II 13, 3), 5. haben mit Materie und Form zu tun (*Phys.* II 4, 5. I 12, 11), 6. lassen die Erzeugnisse sich nach der Natureinrichtung entwickeln, so daß z. B. die Ärztekunst die Gesundheit durch Erwärmen und Abkühlen wiederherstellt (*Phys.* II 13, 3), 7. kennen

[1] Im Nachstehenden bleiben Stellen, wo nur von Natur die Rede ist, außer Betracht.

[2] Welch hervorragende Rolle auch dieser platonische Nachahmungsbegriff bei Thomas spielt, ersieht man z. B. aus *Verit.* II 4 ad 2 essentia divina est ratio alicuius rei, quod res illa divinam essentiam imitatur (non ad plenum).

verschiedene Entstehungsformen für ihre Erzeugnisse, wie Transfiguration, Abstraktion (Entzug), Komposition u. ä. (*Phys.* I 12, 17), 8. vermeiden Fehler nicht, insofern der Künstler sich täuscht, die Natur versagt (*Phys.* II 14, 3). 9. Die Form ist für sie der actus primus, die operatio der actus secundus (*Cael. et mund.* II 4, 5).

Geht in ontologischer Betrachtung die Natur der Kunst voran, so findet Thomas wie Aristoteles umgekehrt seine Bestimmungen über die Natur von der Kunstbetrachtung aus. Das wird besonders deutlich *Phys.* II 14, 8 an einem nicht aus dem kommentierten Text geschöpften Gedanken: Natura nihil aliud est quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, und in der von Thomas selbst öfter angeführten Stelle I 14, 8 c: scientia Dei se habet ad omnes res creatas sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Ähnlich I 17, 1 c, wo von der Dependenz der Erzeugnisse vom Intellekt (dependent . . . ab intellectu divino res naturales sicut ab intellectu humano res artificiales), und *C. gentil.* I 62, wo von der veritas artificiatorum die Rede ist.

Den Gegensatz von Kunst und Natur arbeitet Thomas noch schärfer heraus als Aristoteles: Sie scheinen sich (wesentlich) nur darin zu unterscheiden, daß die Natur ein inneres, die Kunst ein äußerliches (extrinsecum) Prinzip ist. Wäre die schiffbauende Kunst schon dem Holze innerlich eigen, so würde das Schiff von der Natur selbst gebildet worden sein. Dies zeigt sich am meisten bei der Kunst, die wenn auch nur akzidentell in dem ist, was verändert wird, nämlich bei der des Arztes, der sich selber heilt. Dieser Kunst gleicht die Natur am meisten (*Phys.* II 14, 8). Nur die Naturdinge also haben das Prinzip der Veränderung in sich (*Phys.* II 1, 5); die Kunstgebilde nur per accidens, insofern ihre Materie und Substanz Naturdinge sind (*Phys.* II 1, 2). Die forma naturalis bleibt in dem, dem sie das Sein gibt (I 14, 8 c). Die Kunstformen können somit keine natürliche Kraft zum Handeln haben (II 2. 96, 2 c). Das, womit sich die Kunst beschäftigt, ist das Kontingente, das, womit es die Natur zu tun hat, das Naturnotwendige (I 22, 2 ad 3. II 1. 57, 5 ad 3. II 2. 47, 5 c. *An. post.* II 9, 13).

Die Bestimmung, daß die Konformität zum richtigen Streben im Bereich des Naturnotwendigen keinen Platz hat, das nicht durch menschlichen Willen geschieht, sondern bei den kontingenten Dingen, die von uns aus geschehen können, seien sie innerliche (interiora) agibilia oder äußere factibilia (II 1. 57, 5 ad 3) ist sehr wichtig. Die virtus des praktischen Intellektes hat es somit nur mit den kontingenten Dingen zu tun (ebd.). Die contingentia sind hier dem gleich, was Aristoteles τὰ ἐνδεχόμενα

*καὶ ἄλλως ἔχειν, Eth.* VI 4. 1140 a, 1 ff., *ἐν ὅσοις ἐνδέχεται καὶ ὧδε καὶ ἄλλως* (*An. post.* II 9) oder dergl. nennt, was II 1. 57, 4 ad 2 in circa contingens aliter se habere noch durchklingt.

III 66, 4 c sind dem Unterschied weitere Worte gewidmet: Die Kunst bleibt hinter der Operation der Natur zurück (deficit), weil die Natur eine substantielle Form gibt, was der Kunst nicht gelingt. Alle künstlichen Formen sind akzidentell, es sei denn, daß man das eigentümliche agens zum eigentümlichen Stoff bringt wie das Feuer zum Verbrennbaren; so werden von einigen Leuten gewisse Tiere durch Erzeugung von Fäulnis erzeugt. Umgekehrt bringt die Kunst einiges zustande, was die Natur nicht bieten kann, so ein Haus (*Phys.* II 13, 4). – Unsere erkenntnistheoretische Stellung zu Natur und Kunst beleuchtet Thomas mit den Worten: Bei Dingen, die der Mensch hervorbringt (fieri), ist es passend, wenn man das, was durch den Sinn zur Erscheinung kommt, auf intelligible rationes und operationes, wie man sie selbst früher ausgedacht hat (praecogitatae) zurückführt, da hier der menschliche Intellekt das Prinzip ist und der Künstler selbst das Gebilde, das er gestaltet (Haus), den rationes praeconçeptae anähnlicht. Bei dem aber, was durch göttliche Kunst entstanden ist, muß man umgekehrt aus den sichtbaren Werken die rationes der Werke erkennen (*Cael. et mund.* II 20, 4, wo „ex" als Dittographie aus „artifex" zu streichen ist). Der hohe Wert dieser Idee des hl. Thomas ergibt sich daraus, daß wir Definitionen von Kulturdingen, wie irgendwo auch O. Willmann einmal sagt, meist durch den Hinweis auf Gattung und besonderen Zweck leicht definieren können, während wir bei vielen Naturdingen trotz jahrtausendelanger Denkarbeit immer noch nach der Definition suchen.

Die Definition der Kunst nimmt folgende Formen an: Nihil ... aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant (*An. post.* I 1, 1). Die Bedeutung der ratio für die Kunst legt Thomas noch genauer so dar: Ein Teil der Künste beruht darauf, daß die ratio Handlungen der niederen Seelenteile leitet, wie bei der Erfindung der Baukunst, der Schmiedekunst, wo über die Handlung der Hand nachgedacht wird. Ein anderer Teil sind Künste, durch die der Mensch leicht und geordnet solche Handlungen ausüben kann (*An. post.* I 1, 1; dort auch die Logik als Kunst). Der Mensch wird im Gegensatz zu dem Tiere, das durch einen natürlichen „Instinkt" zu seinen Handlungen getrieben wird, durch ein „Urteil" seiner ratio bei seinen Handlungen geleitet (dirigi *An. post.* I 1, 1), und secundum rationem esse,

von ihr auszugehen (procedere) ist allen Künsten gemeinsam (*An. post.* I 1, 2; 3. Gilt offenbar nicht nur von ad logica, rhetorica usw. II 9, 13).

Die Kunst ist die ratio recta aliquorum operum faciendorum (II 1. 57, 3 c) oder ratio rerum fiendarum per artem (quae constituuntur per artem II 1. 93, 1 c). Sie ist ein operativer habitus (II 1. 57, 3 c), eine intellektuale Kraft (virtus), die nur Fertigkeit (facultas) zu einem guten Werk ohne Rücksicht auf Streben (appetitus) und Gebrauch schafft (II 1. 57, 4 c). Sie bedarf, da die Prinzipien der artificialia gleich den moralischen Zwecken gemäß der Disposition unseres Strebevermögens gut oder schlecht beurteilt werden, nur einer Betrachtung der Vernunft (ratio), keiner Tugend, die das Strebevermögen vervollkommnet (II 1. 58, 5 ad 1).

Der Anfang (initium) der Kunst hinsichtlich ihrer Essenz sind die Prinzipien, aus denen sie hervorgeht, ihr Anfang hinsichtlich ihres Effektes ist das, wovon aus die Kunst zu operieren beginnt (z. B. das Fundament beim Hausbau (II 2. 19, 7 c).

Sie kann nicht auf Unendliches (infinita) gehen, vielmehr fällt unter sie nur Bestimmtes (determinata *Phys.* V 1, 10).

Als mögliches Prinzip von Verschiedenheiten wird sie *Cael. et mund.* I 4, 16 erwähnt.

Der Satz, daß alle Künste wie Wissenschaften die Bewegung benutzen, bezieht sich vor allem auf „Künste“ wie Rhetorik und Dialektik und die „praktischen“, die eine Bewegung dirigieren (*Phys.* VIII 5, 3).

Daß der Kunst eine gewisse Kausalität zukommt, ist nach dem oben Mitgeteilten klar: Das Kunstgebilde hängt in seinem Sein (esse) vom Intellekt des Künstlers ab (I 16, 1 c. Vgl. *C. gent.* I 62 causa).

Der notwendige Bezug der Kunst auf ein Ziel braucht nach all dem Mitgeteilten nicht weiter hervorgehoben zu werden (vgl. *Phys.* VIII 15 a. agit propter aliquid *Phys.* II 14, 3, 8). Der Unterschied von finis operis und finis operantis scheint in Thomas' Kunstlehre nicht eigens aufgezeigt zu sein (im übrigen vgl. Theod. Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino.* Münster 1912). In gewissem Maße ist nach Thomas der (gemeinsame) Zweck aller artifizialen Dinge der Mensch, weshalb wir alle Kunsterzeugnisse (secundum artem facta) gebrauchen, wie wenn sie für uns existierten (*Phys.* II 4, 8).

Über den Verfall und die Wiedererneuerung von Künsten wie von Meinungen sagt er: Gewisse Meinungen und Künste haben zu gewissen sicheren Zeiten angefangen und sie sind oft,

ja vielmehr unzählbar oft zerstört worden infolge von Kriegen oder anderen Zerstörungen und wurden dann wieder erfunden (*Meteor.* I 3, 5 unter Bezug auf *Gen. et corr.* VII 1).

Eine genauere Einsicht in Thomas' Auffassung vom Wesen der Kunst erzielen wir, wenn wir uns fragen, wie er sie in die Gesamtheit des Menschentums einordnet. Aus Aristoteles' Philosophie ziehen wir am besten zunächst jene seiner Einteilungen der „Philosophie" heran, die auf ihre Dreiteilung in theoretische, praktische und poietische Philosophie hinausläuft[1]. Die theoretischen Disziplinen (*πραγματεῖαι*) stehen fest: Mathematik, Physik, Theologie. Die praktischen sind Ethik, Politik und wohl noch Ökonomik, die poietischen Poetik i. e. S. und die nicht theoretische Musik. Über die Stellung der Mischdisziplin Rhetorik ist eine Arbeit von Deichmann zu erwarten. Nach Schütz' *Thomaslexikon* kennt Thomas eine Dreiteilung der ars i. a. S. (= „Kunde") II 1. 8. 2 *Vorarg.* 3 *C. gent.* II 92. III 25; 94. In Boeth. *Trin.* 2, 1, 1 ad 4. *An. prior.* 17 f. 4 pol. Die Entgegensetzung von facere und agere wird damit begründet, daß nach Ar. *Met.* IX die factio ein auf eine äußere Materie übergehender Akt (transiens) ist, das agere aber im Handelnden bleibt (actus permanens II 2, 57, 4 c; ad 1. 47, 5 c: Die factibilia werden in äußerer Materie konstituiert).

Die Fachausdrücke lauten ars factiva oder operativa, ars practica, ars speculativa oder theoretica. Dementsprechend werden die moralischen Tugenden als activae den artes i. e. S. als den factivae gegenübergestellt (*C. gent.* III 10), ebenso das bonum der artificialia, das ein bonum der opera artificialia selbst sei, dem bonum des menschlichen appetitus (II 1. 57, 4 c). Beliebt ist die Unterscheidung der ars als recta ratio factibilium von der prudentia als recta ratio agibilium (*C. gent.* I 93. II 24—II 1. 57, 4 c; 5 ad 1 u. 3. 58, 5 ad 1. II 2. 47, 2 ad 3; 8 c. *An. post.* II 20, 11 prudentia circa agibilia id est circa actus, qui sunt in operante . . . res quae pertinent ad actus morales . . . ars importat rectitudinem rationis circa factibilia id est circa ea quae aguntur (!) in exteriorem materiam, wo ars est recta ratio factibilium wörtlich aus Ar. *Eth.* VI 4 und auch die necessaria der scientia kontrastiert werden. Vgl. II 1. 57, 5 ad 3 ars circa factibilia, prudentia circa agibilia. Hier operabile als Oberbegriff. Der Eindruck, den in-

---

[1] Vielleicht ist die Stelle *Met.* I 2. 982 b, 9 ff. noch nicht beachtet worden. Dort liegt die Dreiteilung des *ἐπιστήμη* zugrunde: (Die Metaphysik) muß sein *τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική . . . ὅτι δ' οὐ ποητική, δῆλον ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων.* Diese hätten um des *εἰδέναι*, nicht um irgend einer *χρῆσις* willen das *ἐπίστασθαι* verfolgt. Vgl. 1050 a, 23 ff. Auch die Stelle *Phys.* II 4 (8) scheint weniger bekannt zu sein.

folge einer Bemerkung W. Hohoffs Thomas' Lehre von den operabilia auf R. von Ihering machte, sei nur gestreift).

Verschärft wird der Gegensatz durch die Darlegung, daß die auf eine äußere Materie übergehende factio keine Vervollkommnung des Gestaltenden, sondern des Gestalteten sei, das Gut der Klugheit aber in einer Vervollkommnung des Handelnden in der Form des Handelns selbst bestehe (II 1. 57, 5 ad 1; 4c: das Gut der Kunst außerhalb des Menschen, in den artificialia). Die Kunst ist auf einen partikulären (singulären) Zweck hingeordnet und hat ihre bestimmten Mittel, durch die sie zu ihrem Ziel gelangt, anders die Klugheit (II 2. 47, 4 ad 2. 49, 5 ad 2. S. aber II 2. 47, 3e operationes sunt in singularibus). Die Kunst bedarf der Künstler nicht zum glücklichen Leben (als solchen), sondern nur zur Herstellung des guten Kunstwerkes selbst und zur Lebenserhaltung (II 1. 57, 5 ad 1). Die Dinge der Kunst sind mehr bestimmt und sicher als die der Klugheit, weshalb es bei der Mehrzahl jener keines Rates bedarf (II 2. 49, 5 ad 2, aus Ar.).

Nur infolge einer gewissen Ähnlichkeit sagt man von dem oder jenem, er operiere klug in Sachen der Kunst (II 2. 47, 4 ad 2). Mit der Klugheit kommt die Kunst hinsichtlich des Subjektes (subiectum) und der Materie mehr überein als mit dem spekulativen Habitus, insofern beide in der opinativa pars animae sind und sich mit dem beschäftigen, was sich auch anders verhalten kann, mit dem spekulativen Habitus dagegen mehr hinsichtlich der virtus, insofern für beide von Belang ist, wie sich die Sache verhält, die sie betrachten und insofern sie beide kein „gutes“ Werk herstellen, wenigstens hinsichtlich des Gebrauchs (II 1. 57, 4 ad 2; vgl. 3c. 5 ad 1). Die ratio practica steht der ratio speculativa *Cael. et mund. prooem.* 2 gegenüber, ebenda wird aber auch eine Analogie zwischen deren Verfahren gezogen. Vgl. *An. post.* I 44, 11 (aus Ar. *Eth.* VI 3).

Eine weitere Beleuchtung gewährt die für Thomas so wichtige Unterscheidung des praktischen vom spekulativen Intellekt. Jetzt rücken factio und actio näher zusammen. Spekulativer und praktischer Intellekt sind nicht verschiedene Potenzen, da sie sich zum „Objekt“ nur akzidentaliter verschieden verhalten. Der spekulative ordnet das, was er erfaßt, ausschließlich auf die Betrachtung der Wahrheit hin, der praktische hingegen auf das Werk (opus), er ist operativ. Sie unterscheiden sich demnach nur begrifflich und zwar hinsichtlich des Zweckes (I 79, 11c; 14, 16c. Vgl. II 1. 57, 1c u. ad 1). Der scharfe Trennungsstrich bezieht sich darauf, daß die spekulativen Habitus dem Wahren,

die artes dem Guten zugeordnet sind (II 1. 57, 3 c; ad 1. *Herm.* I 3, 7). Insofern aber die Betrachtung und Erkenntnis der Wahrheit eine Vervollkommnung des Geistes ist (vgl. II 1. 49, 4. 50, 1 ff. über operatio und forma als Vervollkommnung der Natur eines Dinges), muß Thomas sich den spekulativen (= contemplativen) Intellekt doch auch auf ein Gut gerichtet denken, aber nun springt ein anderer Gegensatz hervor: Der praktische (aktive) geht auf ein Gut, das außer ihm liegt, der spekulative auf ein ihm selbst innerliches (II 1. 3, 5 ad 2. II 2. 179, 2 c), auch das praktische oder „operative" Werk ist ein äußeres, das spekulative ein inneres und nur insofern kann die spekulative Vernunft ein habitus operativus genannt werden, als sie auf das Werk der Wahrheitsbetrachtung hingeordnet ist (II 1. 57, 1 ad 1). Darum wird auch die Handlung (actio) zum Unterschied von der Contemplatio als etwas Äußeres bezeichnet (II 1. 13, 4 ad 2. Vgl. II 2. 179, 2 c. I 14, 16 c. 180, 2 c. 181, 1 c; 4 c).

Demgemäß stellt Thomas zwei Menschentypen auf, den des kontemplativen und den des auf äußere Handlungen gerichteten aktiven Lebens (II 2. 179, 1 c. 180, 1 c. 181 c), wie Duns Scotus den homo theoreticus dem practicus zur Seite stellt. Auf gleicher Linie bewegt sich die strenge Trennung der res scitae, d. h. naturales et divinae, von den res operabiles, die freilich eine scientia voraussetzen (I 14, 16 c): Operabile ist etwas durch Anwendung (applicatio) der Form auf die Materie, nicht aber durch Analyse (resolutio) des Zusammengesetzten in seine formalen allgemeinen Prinzipien (I 14, 16 c). Verwandt ist die Kontrastierung von idea = exemplar als einem Prinzip der factio von Dingen, das zur praktischen Erkenntnis gehört, und der idea = ratio als kognitivem Prinzip, das auch zur spekulativen Wissenschaft gehören kann (I 15, 3 c. II 1. 93, 1 c). Der praktische Intellekt bewegt gemäß einer universalen Idee nicht ohne eine partikuläre (*Cael. et mund.* II 13, 8; 9. Aus Ar. *Anim.* III).

Dem Wert nach steht der praktische Intellekt insofern niederer denn der spekulative, als nur dieser sich mit dem besten Objekt, dem göttlichen Gut, befassen kann, jener nicht (Thomas meint sicher, daß Gott von uns nicht bearbeitbar ist), weiter insofern die Realisation (actus) des praktischen Intellekts nicht, wie die des spekulativen, zumeist um ihrer selbst willen gesucht wird, sondern nur um der Handlung (actio) willen, die ihrerseits wieder auf einen Zweck hingeordnet (und also ihm untergeordnet) ist, endlich weil die vita contemplativa den Menschen mit höheren Wesen, mit Gott und den Engeln, in Verbindung und zu einer Ähnlichkeit bringt, während die vita activa sogar

anderen (niederen) animalischen Wesen, wenn auch unvollkommen, zur Gemeinschaft mit dem Menschen verhilft (II 1. 3, 5 c. Vgl. ebd. 57, 1 c das Zitat aus Gregor).

Trotz alledem sieht Thomas die Wechselbeziehung zwischen beiden Intellekten, wie dies ja schon in seiner Ansicht von der realen Identität beider Potenzen liegt. Gewiß, meint er, ist das Objekt des spekulativen Intellektes das Wahre, das des praktischen das Gute; aber Gutes und Wahres schließen sich gegenseitig ein. Das Wahre muß, da es sonst nicht erstrebenswert (appetibile) wäre, ein Gut sein und (analog) das Gute ein Wahres, da es sonst nicht intelligibel wäre. Das Objekt des praktischen Intellektes ist ein Gut, das auf ein Werk sub ratione veri beziehbar (ordinabile) ist. Der praktische Intellekt erkennt die Wahrheit gleich dem spekulativen, aber er ordnet die erkannte Wahrheit auf ein Werk hin (I 79. 11 ad 2). Wie Thomas die Betrachtung der Wahrheit als ein Gut ansieht, fanden wir bereits. Das Verhältnis der Wahrheit zum praktischen Intellekt sind folgende Stellen zu erläutern geeignet: Das Wahre kommt für die praktische Tugend insofern in Betracht, als es in Konformität zum richtigen (rectus) Streben steht (II 1. 57, 5 ad 3. 64, 3 c).

Jedes Ding wird in absolutem Sinne wahr genannt gemäß seiner Hinordnung auf den Intellekt, von dem es in seinem Sein abhängt. Daher werden die Kunstdinge wegen ihrer Hinordnung auf unsern Intellekt, auf den Intellekt des Künstlers wahr genannt (ordo per se). Sie erreichen eine Ähnlichkeit mit der Form, die im Intellekt des Künstlers ist. Analog sind die Naturdinge wahr, insofern sie eine Ähnlichkeit mit den species (praeconceptiones) im göttlichen Geiste (mens) haben. Wenn das Ding eine Beziehung zu einem Intellekte hat, von dem es erkannt werden kann, aber nicht im Sein abhängt, so liegt nur eine Hinordnung per accidens (also relative Wahrheit) vor (I 16, 1 c. *Herm.* I 3, 7). Die Wahrheit einer Sache wird in bezug auf den göttlichen Intellekt gemessen, der die causa causarum ist, wie die Kiste dann wahr ist, wenn sie der ars entspricht (*C. gent.* I 62. — I 14, 8 c. *Herm.* I 3, 7. *An. post.* I 1, 1 mit Berufung auf Ar. *Eth. N.* VI 3, 1). So werden dann die Kunstdinge simpliciter et per se falsch genannt, insofern sie die Form der Kunst verfehlen (deficere), also wenn z. B. ein Künstler, die operatio artis verfehlend, ein „falsches Werk“ macht (I 17, 1 c. *Herm.* I 3, 7. Vgl. *Phys.* II 14, 3 aus Ar.). *An. post.* I 44, 11 zeigt Thomas, daß Aristoteles (*Eth.* VI 3, 1) fünf Dinge aufstelle, die stets ein Verhältnis zum Wahren haben: ars, scientia, sapientia, prudentia, intellectus, denen er noch zwei andere Dinge unter-

ordne (subiungere), die sowohl zum Wahren als zum Falschen ein inneres Verhältnis hätten, nämlich suspicio und opinio. Zum Wahren hätten jene deshalb ein ewiges Verhältnis, weil sie eine rectitudo rationis einschlössen, und zwar drei davon, sapientia, scientia und intellectus, eine rectitudo cognitionis bezüglich des necessarium (scientia in bezug auf conclusiones, intellectus in bezug auf principia, sapientia in bezug auf die höchsten Ursachen, d. h. die göttlichen), ars und prudentia hingegen eine rectitudo rationis circa contingentia.

Dem aktiven Leben ist indes wesentlich, daß die Erkenntnis nicht um ihrer selbst willen gesucht wird, sondern wegen der operatio (II 1. 69, 3 ad 2). Der praktische Intellekt wendet sich an den Willen als an die bewegende Kraft (II 2. 180, 1 c), freilich nicht die Willensregung selbst ausübend, sondern vielmehr nur gleichsam den Willen zur Bewegung hinlenkend (dirigens. I 79, 11 ad 1). Da der Wille im Gegensatz zum spekulativen Intellekt zum Gebrauch der Fähigkeiten (II 1. 57, 1 c) bewegt, hat der praktische Intellekt Bedeutung für die Benutzung der Seelenpotenzen (vgl. bonus usus sine arte esse non potest II 1. 57, 3 ad 1. *Phys.* II 4, 8).

Der praktische Intellekt kennt seinerseits, wie uns schon klar wurde, zwei verschiedene Hauptgebiete, das moralische und das artificiale. Ihren Unterschied kennzeichnet Thomas scharf: Bei den artificialia wird die ratio auf einen partikulären Zweck hingeordnet, d. h. auf etwas, was durch ratio ausgedacht (excogitatum) ist, bei den moralia auf den allgemeinen (communis) Zweck des ganzen menschlichen Lebens. Der partikuläre Zweck ist aber auf den allgemeinen hingeordnet. Und so kann, da der Fehler durch Abweichung (deviatio) von der Hinordnung zum Zweck entsteht, beim „Akt“ der Kunst ein doppelter Fehler vorkommen: Entweder durch Abweichung vom partikulären Zweck, den der Künstler erstrebte — das wäre ein der Kunst als solcher eigener Fehler, so wenn ein Künstler statt des beabsichtigten guten Werkes ein schlechtes machte oder statt des gewollten schlechten ein gutes — oder durch Abweichung vom allgemeinen Zweck des menschlichen Lebens, so wenn er ein schlechtes Werk beabsichtigte und eines so herstellte, daß ein anderer betrogen wird — das wäre aber nicht ein Fehler des Künstlers, sondern des Menschen. Auf moralischem Gebiet ist solche Zweiteilung nicht möglich. Da wird immer Fehler und Übel angestrebt durch Abweichung von der Hinordnung der Vernunft zum allgemeinen Lebensziel (II 1. 21, 2 ad 2. 57, 4 ad 2. II 2. 47, 4 ad 2).

Die moralische Bedingtheit der Kunsttätigkeit leugnet natür-

lich Thomas, der die Abhängigkeit wahrer Forschung vom Sittlichen so schön betont, keineswegs: Beim Menschen hängt der gute Gebrauch seiner Kunst von seinem guten Willen ab, der durch die moralische Tugend vervollkommnet wird. Dadurch, daß die Gerechtigkeit den Willen des Künstlers zum rechten Willen gestaltet, wird dieser geneigt gemacht, sein Werk gewissenhaft zu tun (II 1. 57, 3 ad 2). An sich jedoch setzt die Kunst ein richtiges Streben nicht voraus, da es sich bei ihr wesentlich um die Güte der Kunstwerke, nicht des Strebens handelt, weshalb ein Künstler, der mit Absicht einen Fehler macht, mehr gelobt wird als einer, der unwillkürlich fehlt (II 1. 57, 4c. II 2. 47, 8c). Als intellektualer Habitus stellt die Kunst hinsichtlich des Gebrauchs kein gutes Werk dar; das ist jener virtus eigentümlich, die den appetitus (durch Realisierung) vervollkommnet. Sie tut es nur hinsichtlich der Fähigkeit zum guten Handeln (bene agendi II 1. 57, 3c. 4c). Bei alledem betont Thomas: Wenn jemand im Besitze einer Kunst ein schlechtes Kunstwerk schafft, so ist das gegen die Kunst selbst. (II 1. 57, 3 ad 1). Der Künstler ist zu loben oder zu tadeln infolge der Güte seines „Aktes" (II 1. 21, 2 ad 2). Wie sehr Thomas in seiner Lehre vom praktischen Intellekt durch Aristoteles bedingt ist, darf hier nicht nachgewiesen werden (vgl. was über Arist. A. Döring, *Kunstlehre des Ar.*, Jena 1876, 1 ff., Ed. Kress, *Die aristotelische Lehre vom nus praktikos* usw., Ansbach 1921, Bonner Diss., sagen).

Die Wichtigkeit der Form für die operatio erhellt aus I 14, 8c: oportet quod forma intellectus sit principium operationis sicut calor est principium calefactionis. II 96, 2c: Die Formen der Kunstdinge gehen aus der conceptio des Künstlers hervor, die nichts anderes sind als Komposition, Ordnung und Figur (Arist. *Phys.* I text. 46). Da der Gebrauch es ist, um dessentwillen das Kunstding gemacht wird, und somit dem Kunstding wesentlich sein muß, ist auch die Form das, um dessentwillen die Materie in den Kunstdingen vorhanden ist (*Phys.* II 4, 8. Vgl. *Cael. et mund.* II 4, 5). Die „artifiziale Form" ist eine Ähnlichkeit mit dem letzten Effekt, auf den die Absicht (intentio) des Künstlers sich richtet. Prinzipartig (principaliter) ist im Geist des Hausbauers die Form des bereits erbauten Hauses, per consequens die Form des Erbauens. „Repräsentiert" also ist der Effekt der Kunst (II 78, 2c)[1]. Wie Kunst und Weisheit (sapientia), so ist auch die Idee Prinzip des Erkennens und des Handelns (I 15, 2 Vorarg. 2, von Th. anerkannt).

[1] In anderm Sinne repraesentare (causam) I 45, 7c.

Die Formen der artificialia sind akzidental (*Herm.* I 4, 5 u. ö.; *Phys.* I 2, 3; 12, 11). Die Variation der Kunst hängt von der Verschiedenheit des Urteils ab, das der Künstler über die Form fällt, die er variieren kann (*Phys.* II 13, 5). Unter den Qualitäten der Dinge werden die Figuren als die angesehen, die die species der Dinge am meisten treffen und offenbaren. Wie die Quantität unter allen Akzidenzien der Substanz am nächsten steht, so die Figur, die eine Qualität in betreff der Quantität ist, der Form der Substanz, weshalb einige die Figuren sogar als substanziale Formen faßten wie die Dimensionen als Substanz der Dinge. Wie man an Pflanzen und Tieren infolge der Verschiedenheit der Figuren die Verschiedenheit der Arten am sichersten beurteilt, so achtet man (mit Recht) am Gemälde, das eine „ausgedrückte Repräsentation der Seele" ist, am meisten auf die Figur, mehr als auf Farbe oder sonst etwas (*Phys.* VII 5, 5).

Wenn die Namen der artificialia akzidentale Formen als zusammengewachsen mit ihren Substanzen (subiecta) bezeichnen, so ist es, da der Name eine vox significativa ist, angemessen, daß bei ihrer Definition ein natürliches Ding gleichsam als genus gesetzt wird, so daß wir etwa sagen: Die Flachschüssel (scutella) ist ein lignum figuratum. Anders wäre es, wenn die Namen der artificialia als gleichsam die artifizialen Formen in abstracto bezeichnend genommen würden (*Herm.* I 4, 5). Betrachtet man die Form für (gemäß) sich selbst, so ist sie etwas anderes als wenn sie mit Materie verbunden genommen wird, also gemischt (mixta) ist. Begrifflich ist die Kugelform (species) ohne Materie, mit sinnlich wahrnehmbarer Materie zusammen ist sie die Kugel aus Gold oder Erz, ebenso sind begrifflicher Kreis und Kreis aus Erz oder Holz verschieden (*Cael. et mund.* I 19, 4. Der Gedanke aus Aristoteles; vgl. sein Beispiel vom Dreieck aus Erz, das augenscheinlich auf St. Mills Auffassung der Linie als körperlich wirkte. Wieder sind Natur und Kunstdinge hier in voller Parallele). Es leuchtet ein, welche Bedeutung diese Unterscheidung für die Erklärung der Psychogenese des Kunstwerks haben muß.

Wie das Kunstwerk von seiten des Künstlers zustande kommt, legt Thomas *Cael. et mund. prooem.* 2 dar. Es gibt darnach eine vierfache Ordnung der Art, das Kunstwerk zu schaffen (artificium im aktiven Sinne): 1. Nach der Ordnung der Erfassung (apprehensio). Der Künstler erfaßt die Form des Hauses zuerst (primo) „absolut" und führt sie dann in die Materie ein; 2. nach der Ordnung der Absicht (intentio). Er strebt das Haus als Ganzes zu vollenden und deshalb tut er alles, was er im Hinblick auf die Teile des Hauses operiert; 3. nach der Ordnung der

„Komposition". Er behaut erst die Steine und dann fügt er sie zu einer Wand zusammen; 4. nach der Ordnung der Errichtung (sustentatio) des Kunstwerks. Er legt zuerst das Fundament, über welchem dann die übrigen Teile des Hauses (nach *Phys.* II 13, 3 z. B. Wände und Dach, nicht aus Ar.) errichtet werden. Was Thomas hier vom Hausbau sagt, gilt im allgemeinen, wenigstens für 1—3, von allen Kunstleistungen.

Näherhin stellt sich im Beispiele der Vorgang so dar: Im Geiste (mens) des Hausbauers präexistiert (vgl. II 1. 93, 1 c) eine Ähnlichkeit mit dem (künftigen) Haus, und diese kann „Idee" des Hauses genannt werden, weil ja der Künstler darnach strebt, das Haus der Form anzuähnlichen (assimilare), die er im Geiste empfangen hat (concepit. I 15, 1 c). Die Form des Hauses im Geiste des Künstlers ist etwas von ihm vernünftig Erkanntes (intellectum), nach dessen Ähnlichkeit er das Haus in der Materie formiert (I 15, 2 c u. ad 2). Solange er die Form des Hauses als von sich erschaut (speculatam) intelligiert, erfaßt er geistig nur die Idee oder die ratio (vgl. II 1. 93, 1 c) des Hauses; wenn er aber die Form des Hauses (bereits) in der Materie intelligiert, intelligiert er das Haus selbst (I 15, 2 ad 2).

Bei der besonderen Ausgestaltung der Idee ist er an logisch-reale Verhältnisse der Konkomitanz gebunden: Er erzeugt (facit) durch die Form des Hauses alle jene Akzidenzien, die von Anfang an den Begriff des Hauses notwendig begleiten, also von diesem „subjectum" untrennbar sind (inseparabiliter concomitantur). Die Akzidenzien aber, die zum bereits fertigen „Subjekt" Haus obendrein hinzukommen (superveniunt), wie Gemälde oder irgend sonst etwas, schafft er nach einer andern Form (I 15, 3 ad 4. Hier wirkt offenbar die aristotelische Unterscheidung der *συμβεβηκότα καθ' αὑτά* und der *σ. οὐκ ἀναγκαῖα* nach, so daß zwischen dieser wichtigen Lehre des Aristoteles und der des Descartes von der Trennbarkeit und Nichttrennbarkeit der Ideen das Mittelglied gefunden ist; Descartes hat mit A. sogar das Beispiel der Winkelsumme = 2 R im Dreieck gemein).

Der Künstler kann das operabile „Haus" sogar in einer Art von spekulativer Wissenschaft (scientia) definierend, einteilend und seine universalen Prädikate betrachtend betrachten. Dann tut er das freilich nur modo speculativo und nicht etwa insofern es operabile ist. Auch wenn er rein des Erkennens halber eine Betrachtung darüber anstellte, wie ein bestimmtes Haus werden könnte, ohne diese Überlegung auf den Zweck der operatio hinzuordnen, so wäre das nur eine spekulative Betrachtung, wenn auch über eine res operabilis (I 14, 16 c). Thomas besitzt

sonach bereits den Begriff der Technologie oder technischen Wissenschaft.

Daß die „Überlegung“ der Kunst als solche fremd sei, hatte Aristoteles *Phys.* II gelehrt. Thomas führt das (*Phys.* II 14, 8) näher so aus: Auch der Künstler überlegt nicht, insofern er die Kunst (schon) besitzt. Nur wenn er von der Sicherheit der Kunst abgerät, tut er es. Daher überlegen die ganz sicheren Künste nicht; der Schreiber überlegt nicht, wie er die Buchstaben gestalten (formare) muß. Selbst jene Künstler, die überlegen, tun es nicht mehr, wenn sie das sichere Prinzip ihrer Kunst gefunden haben; so würde ein Zitherspieler, wenn er beim Berühren der Saite noch überlegte, für ganz ungeübt (imperitissimus) gehalten werden. Auch des Rates bedarf man nur bei Künsten (wie Medizin und Seefahrt), bei denen es unsicher ist, mit welchen Mitteln man zum Ziel kommt (II 2. 47, 4 ad 2 unter Berufung auf Ar. *Eth.* N. II 5).

Für den Hausbau setzt Thomas das Zusammenarbeiten von subjectiven und objektiven Faktoren so fest: Die Quantität des ganzen Hauses bestimmt der Künstler nach seinem Intellekt und Willen, die Größe des einzelnen Teiles aber nach dessen Proportion zu einem anderen Teile oder zum ganzen Haus (*Cael. et mund.* I 6, 9. Eigentum des Th. gegenüber Ar.). Daß darin ein für alle Kunsterzeugnisse geltendes Gesetz enthalten ist, erhellt aus *Herm.* I 6, 8: Alle artificialia werden durch den menschlichen Willen und Verstand (ratio) verursacht.

Den Anteil der Erfahrung (experimentum) an dem Werk der ratio zeigt Thomas durch Hinweis auf die Heilkunst: Jemand erinnert sich, daß eine gewisse Pflanze oft vom Fieber heilte; die Erfahrung sagt ihm also, daß die so beschaffene Pflanze Fieber heilen kann (sit sanativa). Die ratio bleibt aber nicht bei der Erfahrung von Partikulärem stehen, sondern gewinnt aus dem vielen Partikulären der Erfahrung das eine Gemeinsame, das in der Seele sich stärkt (firmatur), und betrachtet dieses Eine nun ohne (weitere) Rücksicht auf irgend ein Einzelding und dieses Gemeinsame nimmt sie als Prinzip der Kunst und der Wissenschaft (*An. post.* II 20, 11. Nicht aus dem Text)[1].

Daß alle Kunst eine Materie voraussetzt, ist nach dem Bisherigen selbstverständlich (s. I 45, 2c. *Phys.* I 12, 11). Man nimmt

[1] Die sollertia, die nach Thomas eine subtile und leichte coniecturatio des Mittels ist, durch das etwas zustande kommt, und die aus natürlicher Geeignetheit (aptitudo) und Übung hervorgeht (*An. post.* I 44, 12), ist nicht ausdrücklich mit der Kunstlehre in Zusammenhang gebracht; aber natürlich hat Thomas sie in Gedanken auf Kunst bezogen.

anfänglich solchen Stoff, den die Naturkausalität der Kunst liefert (I 45, 2c. *Phys.* VIII 2, 4). Wo es sich um den Gebrauch eines Kunstdings handelt, gestalten wir die Materie wegen des Kunstwerkes (opus artis), das mit dem Kunstding gleich ist (*Phys.* II 4, 8). Von den Künsten, die Materie gestalten, tun es die einen einfachhin, so formt die Ziegeleikunst Ziegel fürs Haus, während andre Künste im Hinblick auf eine Werkverrichtung (operose) gestalten, d. h. eine in der Natur präexistente Materie zur Aufnahme der Form disponieren, wie z. B. die Zimmermannskunst Hölzer auf die Form der Schiffe vorbereitet (*Phys.* II 4, 8).

Es ist begreiflich, daß Thomas auch seine Theorie des Instrumentes hat: Instrumentum est quo agens operatur (*Herm.* I 6, 7). Definiert werden muß es (jedesmal) aus seinem Zwecke, der im Gebrauch des Instrumentes besteht (*Herm.* I 7, 2). Das Instrument ist tätig nur, insofern es bewegt ist (*Cael. et mund.* II 19, 4). Es ist nicht in kraft einer eigenen Form tätig, sondern nur insofern es von einem principale agens (movens) bewegt wird, das durch seine Form tätig ist (so in der Kunst der Künstler und seine Idee. *Gen. et corr.* XIII 4. *Phys.* VIII 9, 4—5; 8). Das Instrument bewegt also sowohl, wie es bewegt wird (*Phys.* VIII 9, 8). Es bewegt das bewegte Letzte. Daher hat alles, was zugleich bewegt wird und selbst bewegt, das Wesen (ratio) eines Instrumentes (vgl. *Gen. et corr.* XIII 4 agens agit instrumentaliter). Es ist ein medium; es bekommt einen Kontakt mit dem Beweglichen und kommuniziert ebenso mit dem Bewegenden. Mit dem Bewegten wird es bewegt, soweit es mit diesem kommuniziert (*Phys.* VIII 9, 8).

Der Effekt wird nach allem hinsichtlich seiner Form nicht dem Instrument ähnlich, sondern dem principale agens (*Gen. et corr.* XIII 4). So erst entspringt zwar das Schneiden des Beiles aus der Eigentümlichkeit seiner Form, aber die von ihm (im Holz) hervorgebrachte Form ist eigentümlicher Effekt des ersten agens (der Idee. I 45, 5c).

Das Instrument gehört zur Ordnung der Kausalität und um zu einem Instrumente zu gelangen bedarf man immer wieder neuer Mittel und Operationen. Es fragt sich daher, ob man dabei ins Unendliche fortschreiten kann. Thomas bestreitet das (*Phys.* VIII 9, 4—5; 8).

Der Aquinate unterscheidet offenbar natürliche und künstliche Instrumente. Zu ersteren rechnet er Arm und Hand, Kehle und Lunge. Arm und Hand benutzt die virtus motiva, um Kunstwerke zu gestalten, dieser bedient sich die virtus interpretativa, um die Stimme zu formieren und Rede zu gestalten (*Herm.* I 6, 8).

Wenn die ratio, die die körperliche Kraft zu Kunstwerken bewegt, die letzteren wieder als Instrumente gebraucht, so werden dadurch die Kunstwerke noch nicht zu Instrumenten irgend einer körperlichen Kraft (*Herm.* I 6, 8). Auch der Gegensatz der mit einem agens verbundenen und der getrennten Instrumente erscheint (dort wo von substantiae spirituales die Rede ist): Vollkommener ist die actio, die mit einem verbundenen Instrumente ausgeführt wird als durch ein getrenntes (*Cael. et mund.* II 4, 13). Bestimmte Aktionen benötigen bestimmte Instrumente (I 45, 5 c). Wie gewisse (künstliche?) Instrumente auf andere (natürliche) angewiesen sind, lehrt das Beispiel des Stockes und der Hand: Der Mensch kann einen Stein sowohl durch sich selbst als auch durch einen Stock bewegen, den Stock aber nicht ohne die Hand (*Phys.* VIII 9, 5. Der Stein als Beispiel eines Bewegten auch *Cael. et mund.* III 7, 6, als Mittel *Cael. et mund. prooem.* III 2. 6, 7. *Herm.* I 12, 8. Holz als Mittel *Herm.* I 12, 8).

Die Stellung zu den Vorlagen kann man bei der Theorie des Instrumentes hie und da ohne weiteres erkennen. Die Definition mit „quo agens operatur“ ist aus einer Ansicht Platons von Thomas selbständig abgeleitet; der aristotelische Text hat *Herm.* I 6, 7 nichts von instrumentum. Auch *Phys.* VIII 9, 4—5; 8 hat Aristoteles den Begriff instrumentum nicht genannt, er hat nur die Beispiele, die auch Thomas verwendet (Stock, Hand). Als Beispiele für Instrumente gibt Thomas u. a. Axt (*Gen. et corr.* XIII 4), Beil (I 45, 5 c. *Gen. et corr.* XIII 4), Messer (II 1. 57, 5 ad 1. II 2 47, 5 c. Vgl. *Phys.* II 1, 2; 2, 1), Säge (II 1. 57, 5 ad 1. In *Phys.* öfter). Daß „instrumentum“ eine Übersetzung des aristotelischen „organum“ ist, muß nicht mehr betont werden. Wohl aber, daß da die Ursprungsstelle für unsern Begriff der „Organisation“ ist, wie z. B. „organizatum“, *Verit.* VIII 3 c (neben dispositum) beweist.

Die Verwendung des Begriffes „Instrument“ in der Naturphilosophie ist ein neuer Beleg dafür, wie die Kunstlehre für die Naturlehre fruchtbar wird (vgl. auch den Ausdruck virtutes sicut instrumentales *Cael. et mund.* II 4, 13).

Da Thomas die Kunstlehre immer nur nebenher streift, darf man von ihm eine systematische Einteilung der Kunst noch weniger erwarten als eine vollständige Darstellung seiner übrigen Kunstgedanken. Immerhin gewähren verstreute Sätze und Beispiele eine gewisse Ahnung davon, wie reich ein solcher Einteilungsversuch bei ihm hätte werden können.

Zunächst erwähnt auch er wie andere mittelalterliche Denker die artes mechanicae, die ihnen aus Isidor von Sevilla wie aus

den Arabern als Teile eines Systems bekannt waren. Wenn er auch die artes liberales höher wertet und deren Wissenschaftlichkeit in Gegensatz zur Kunstnatur der eigentlichen artes bringt, so besagt doch schon der Vergleich genug, bei dem den Ausgangspunkt eben die mechanischen Künste bilden: Konstruktion des Syllogismus, Zählen, Rechnen, Bilden einer propositio hätten insofern etwas von einem Kunstverfahren (opus), als sie wie die Kunst auf sicheren und bestimmten Wegen vorgehen (II 2. 47, 2 ad 3 u. Vorarg. 3; vgl. II 1 57, 3 Vorarg. 3 u. ad 3).

Insofern gewisse Künste der Materie Prinzip sind, d. h. andern Künsten, die Materie gestalten, Vorschriften machen und über sie kritisch urteilen (diiudicare, cognoscere), unterscheidet Thomas mit Aristoteles zwei Künste: 1. Eine, die gebraucht und 2. eine, die das artificiatum macht, indem sie eine Form induziert. Letztere nennt Thomas architektonisch, d. h. beherrschend gegenüber derjenigen, die die Materie disponiert, so die Schiffsbaukunst gegenüber der Zimmermannskunst, aber ebendeshalb kann auch die gebrauchende (usualis) Kunst in gewisser Hinsicht architektonisch sein, d. h. prinzipal gegenüber der faktiven. Die Gebrauchskunst ist architektonisch, insofern sie über die Form erkennt und mitentscheidet, die faktive, insofern sie über die Materie erkennt, d. h. entscheidet. So ist die Steuermannskunst, die das Schiff gebraucht, Gebrauchskunst, und als solche gegenüber der Schiffsbaukunst architektonisch, da sie über die Form erkennt und entscheidet. Der Schiffsbauer aber erkennt und entscheidet, aus welchen Hölzern und aus welchen Qualitäten von Hölzern das Schiff hergestellt werden muß. Die Kunst also, die die Form einführt, schreibt der die Materie gestaltenden oder disponierenden vor und die gebrauchende der die Form einführenden (*Phys*. II 4, 8).

All das entwickelt Thomas, wie er selbst angibt (ex his igitur accipere possumus), aus Aristoteles' Gedanken. Dem ‚praecipere' entspricht *ἐπιτάττει*, dem ‚operose' *εὐεργόν* (gebrauchstüchtige), dem ‚ars quae utitur' *χρωμένη*, dem ‚principantes' *ἄρχουσαι*, dem ‚cognoscentes' *γνωρίζουσαι* bei Ar. Das Neue beruht auf einem Fehler der lateinischen Übersetzung, die Thomas vor sich hatte. Aristoteles stellte Gebrauchskunst und „Architektonik" als Künste, die sich mit der Materie beschäftigen, i. e. S. einander gegenüber. Der Urtext lautet: *καὶ τῆς ποιητικῆς ἡ ἀρχιτεκτονική*, d. h. „aus dem Gebiet der gestaltenden Kunst die Architektonik". Daraus machte die lateinische Übersetzung „et factiva, quae architectonica". Thomas scheint nun, um der Schwierigkeit zu begegnen, mit Rücksicht auf den folgenden Satz,

der diesmal schon im Griechischen fehlerhaft ist[1], die berühmte Bedeutung von ἀρχιτεκτονική vom Anfang der Nikomachischen Ethik mit herangezogen zu haben (er kennt sie; s. *Römische Jubiläumsausgabe, Index*) und so zu seiner neuen Auffassung gekommen zu sein (vgl. Schütz, s. v. v. architectonice u. ars)[2].

Weitere Teile des Kunstsystems, das er im Kopfe hatte, ergeben sich aus folgenden Beispielen (s. auch die Zusammenstellung bei Schütz): Ars aedificativa (-oria) II 2. 19, 7c. *Phys.* II 4, 5 (aus Ar.). *An. post.* II 9, 13. — agricultura *An. post.* II 20, 11. — ars bellica II 1. 57, 4 ad 3. — a. carpentaria (quae secat ligna) *Phys.* II 4, 8. — a. fabrilis *An. post.* I 1, 1. — ars figuli *Phys.* II 4, 8. — a. grammatica (Schreibkunst) *Phys.* II 14, 3; 8 (aus Ar.), — gubernatoria *Phys.* II 4, 8. — a. medicinalis (usw.) II 2. 47, 4 ad 2. *Phys.* II 4, 5 (aus Ar.); 14, 3 aus Ar. *An. post.* II 9, 13.[3] — a. nautica (navigatoria) II 1. 57, 4 ad 3. II 2. 47, 4 ad 2. — navifactiva *Phys.* II 4, 8. Ebendahin weisen die Beispiele für die ‚factio' und für die ‚opera, in quibus dirigit ars' (*An. post.* I 44, 1): z. B. aedificare II 1. 57, 4c u. ö., fabricare vasa II 2. 77, 2 ad 1, incidere II 1. 57, 5 ad 1. *Phys.* II 1, 5, sanare (sanatio) *An. post.* II 20, 11. *Gen. et corr.* XIII 4 u. ö., secare II 1. 57, 4c; 5 ad 1. *Phys.* II 4, 8. *An. post.* I 44, 11, scindere lignum I 45, 5c. Weitere Winke geben die Beispiele von opera artis.

Die Kunstgebilde (artificiata) sind alle der Ordnung der Kunst unterworfen (I 22, 2c). Umgekehrt ist alles, was gegen den Begriff des Kunstwerkes ist, zugleich gegen die Natur der Kunst, durch die das Artifiziat hervorgebracht wird (II 1. 71, 2 ad 4). Das, was dem Kunstding sein spezifisches Sein gibt, ist die Form (*Phys.* VII 5, 3). Die Formen der Kunstdinge (formae artificiales) sind aber nur akzidental, Akzidenzien (*Phys.* VII 5, 3. I 2, 3; 12, 11. II 2, 1). Die ganze Substanz der artificialia ist ihre Materie (*Phys.* I 2, 3; 12, 11). Daher sind sie in der Gattung der Substanz von Seiten der Materie, in der Gattung der Akzidenzien von Seiten der Form (*Herm.* I 4, 5; 12, 11). Die Materie wird vom Kunstwerk nur denominative ausgesagt, nicht in principali et recto

---

[1] Διὸ 194b, 2 ist unsinnig. Es ist wohl durch das vorausgehende δύο entstanden und für ein ἔστι δὲ eingetreten.

[2] Eine weniger folgenreiche Änderung verschuldete die lateinische Übersetzung, indem sie aus ἐκ ποίου ξύλου καὶ ποίων κινήσεων ἔσται, d. h. wie beschaffen das Holz und die Bewegungen des künftigen Steuerruders sein müssen (Prantl, der das Futur übersieht, unrichtig: „durch welche Vorgänge es das Steuerruder werde") macht: ex quo ligno et qualibus illis (?) erit. Die Beispiele der Ziegeleikunst, der Zimmermannskunst, des Schiffes gibt Thomas hier aus eigenem, wenn auch ganz im Geiste des Aristoteles.

[3] *Phys.* II 14, 3 muß wohl statt „potat" propterat stehen.

(*Phys.* VII 5, 3. Aus Ar.). Die Form kommt beim Kunstwerk überhaupt zu der bereits wirklichen Materie hinzu wie die Messerform zum Eisen (*Phys.* II 2, 1).

Das Kunstwerk (oder der artifiziale Körper) hat das Prinzip der Veränderung nur insofern in sich, als seine Materie und Substanz Naturdinge sind, nicht aber, insofern es ein Kunsterzeugnis ist: Das Messer hat das Prinzip zur Bewegung nach unten nur, insofern es aus Eisen ist (*Phys.* II 1, 2. *Cael. et mund.* II 2, 6 vgl. Ar. *De anim.* usw.). Wie die Bewegung aus sich, so fehlt auch das Prinzip der inneren factio (in se ipso) dem Kunstding. Einige derselben entstehen von außen wie das Haus und die Dinge, die mit der Hand geschnitten werden, andere nur per accidens von einem inneren Prinzip, wie wenn der Arzt sich selber heilt (*Phys.* II 1, 5).

Daß Gebrauch der Zweck des opus artificiosum ist, haben wir schon gehört (s. auch *Phys.* II 4, 8). Ebenso welche Arten der Entstehung Thomas besonders hervorhebt: Transfiguration (Übertragung einer Figur?) findet bei der Gußstatue statt. (Anderes bedeutet Figur. *Phys.* II 5, 5. *Herm.* I 4, 5 die scutella als lignum figuratum), Abstraktion (Wegnehmen) beim Herausmeißeln des Merkurbildes aus einem Stein, Zusammensetzung beim Haus; qualitative Veränderung (alteratio) der Materie sonstwo (*Phys.* I 12, 11). Die Apposition ist durch ein Naturbeispiel, die Entstehung des Flusses aus vielen Bächen, belegt (Alles aus Ar. mit Ausnahme das Flußbeispiels). Der Vergleich zwischen Kunst und Natur ringt sich auch hier durch: Das artificiatum ist ein gewisses Bild der Natursache (*Phys.* II 5, 5). Generation und Korruption gibt es bei artificialia wie bei den naturalia (*Gen. et corr.* I 1).

Hier endlich eine kleine (ebenfalls unvollständige) Zusammenstellung von Beispielen der opera, die zuweilen aber auch Beispiele von Mitteln sind: Bank (scamnum) *S. th.* III; Bett *Phys.* II 1, 2 aus Ar. VII 5, 3. II 2, 1; Gefäße II 2. 77, 2 ad 1; Gemälde *Phys.* II 5, 5; 13, 3; Gold, von Alchimikern sophistisch hergestellt II 2. 77, 2 ad 1; Haus (aus Ar.), Lieblingsbeispiel, so *Phys.* I 12, 11. II 13, 3. *An. post.* II 9, 13 (aus Ar.) *Gen. et corr.* V 7 und XIII 4. *Cael. et mund. prooem.* 2. — I 16, 1 c. II 2. 47, 5 c; Kleid *Phys.* II 1, 2 (aus Ar.); Pyramide *Phys.* VII 5, 3 (aus Ar.); Rede (oratio) I 16, 1 c. *Herm.* I 6, 8 (auch die Teile der Rede sind artifiziale Effekte); Säge II 1. 57, 5 ad 1; Schiff sehr oft, so *Phys.* II 4, 8; 14, 8 (aus Ar.); Silber, alchimistisches II 2. 77, 2 ad 1; Statue (aus Ar.) sehr oft, so *Phys.* I 2, 1. VII 5, 3. *An. post.* II 9, 13 (Ar.), Merkurstatue *Phys.* I 12, 11 (Ar.). — I 45, 7 c.

Wir schließen damit unsere Zusammenfassung vieler, nicht aller Äußerungen des Aquinaten zu unserer Frage vorläufig ab. Die Vereinheitlichung war leicht, weil Thomas seine Begriffe folgerichtig festhält. Es ist bewundernswert, wie er immer wieder in passendem Zusammenhang die Frage der Kunst, obwohl sie ihn nicht ex professo beschäftigt, zu beantworten versucht. Sicher gehörte er dem perseverativen Gedächtnistypus von ausgeprägtester wissenschaftlicher Artung an. Man darf dagegen nicht anführen, daß auch Bonaventura und Duns Scotus, wie ein Blick in die Indices der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi und in das Lexicon Scholasticum von Mariani Fernandez Garcia (Quaracchi 1910) rasch lehrt, gerne von ars, artifex, instrumentum u. dgl. sprechen; denn ihre Ausführungen sind darnach weit weniger eingehend und genau. Thomas hat also, wenn man aus mehreren Übereinstimmungen mit beiden auf gemeinsames traditionelles Material aus den Schulen schließen will, jedenfalls das überkommene Gut trefflich gemehrt. Das Gleiche ersahen wir aus vielen Einzelheiten, die Thomas mehr besitzt als sein Meister Aristoteles, der ihn freilich überall anregte und in Wesentlichem tief beeinflußte (vgl. einstweilen mit unserer Darstellung Döring, *Die Kunstlehre d. Aristoteles*, Jena 1876, S. 17 ff.). Besonders beweist ein Vergleich der aristotelischen Hermeneutik mit dem, was Thomas aus der Vorlage macht, mindestens das eine, daß dem christlichen Denker die ars wichtiger ist als dem Stagiriten.

Die Möglichkeit einer Entwicklung der Kunstlehre im Verlauf des geistigen Fortschritts, den Thomas von seinen ersten Schriften bis zur Summa theologica durchmachte, kann hier leider nicht mehr gründlich untersucht werden. Einige Hilfsmittel sind indes bereits in den Verweisen zu finden, die sowohl in den Ausgaben der frühen Quaestiones disputatae de veritate (1256—59) als auch in denen der Summa theologica gegeben werden. Die Arbeit an dem Kommentar zur Physik des Aristoteles scheint den unermüdlichen Forscher vor allem gefördert zu haben. Doch stehen bereits in den Disputationen *De veritate* gewisse Grundanschauungen fest und tauchen die von uns behandelten Begriffe, die mehr psychologischen Partien ausgenommen, fast bei jeder Gelegenheit auf, so bei der Untersuchung der Wahrheit als solcher, der Erkenntnis Gottes, der Engel, der Sünde, der Gnade. Das ist nicht verwunderlich bei der Bedeutung, die die Begriffe voluntas, forma, materia, operari u. ä. dort haben.

Die Rücksicht auf den verfügbaren Raum verbietet einen genaueren Vergleich. Es genüge hier, zu wissen, daß die

formale Durchbildung der Kunstlehre in *De verit.* hinter den später gegebenen Bestimmungen zurückbleibt, wie sich z. B. im Mangel einer absichtlichen Definition von Kunst zeigt (de provi-dentia finis V 1 ad 9 kann kaum als solche gelten). Die Nachahmung der Natur (XI 1c. II 44), die Kunsttätigkeit Gottes (II 5c. I 2c. II 7 ad 4. I 8c u. ö.), die Form als wesentlich für das Kunstgebilde, das Instrument als Mittel, der intellectus practicus, der Wille (IV 1c) als Prinzipien der Artifiziate, manche uns bekannte Beispiele der opera sind bereits vertreten. Der Ordnungsbegriff fehlt zwar keineswegs, aber ist doch in unsern Zusammenhang nicht so deutlich hineingearbeitet wie später. Dafür verbindet sich der aristotelische Begriff der mensuratio in charakteristischer Weise mit dem Kunstbegriff, so daß der praktische Intellekt als die res artificales mensuriend gefaßt wird (I 2c). Eigentümlich wird auch die Bedeutung der similitudo für die Form im Geiste des Künstlers betont. Auffallend wird der Ausdruck exemplar für forma unterstrichen. Vom Künstler heißt es, daß er eine cognitio per formas operativas de suo artificio haben kann, ohne daß er ein operari anstrebt, also eine cognitio habitualiter practica (III 3 ad 2). Vgl. Philos. Jahrb. 1923.

Aber schon in *De veritate* verrät Thomas für die Fragen der Kulturwissenschaft nicht minder große Genialität wie für die der Erkenntniskritik und Erkenntnispsychologie. Ich darf trotz der starken Abhängigkeit des Aquinaten vom Stagiriten das Wort wiederholen, das Fritz Kern (*Humana civilitas*, Leipzig 1913, 122) aussprach: Thomas ist unter den scholastischen Vorgängern Dantes unstreitig der größte Kulturforscher, in vielem auch von Dante nicht erreicht.

---

# Der Ethikkommentar des Johannes Pecham.

Von Dr. Hieronymus Spettmann in München.

In der großen Aristoteles-Renaissance, die um die Wende und in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts neben dem Aufblühen der großen Universitäten und der Gründung der Bettelorden, der „ordines studentes", die Hochblüte der mittelalterlichen christlichen Scholastik begründet, finden offenbar die politischen und ethischen Schriften des Stagiriten am spätesten größere Beachtung und allgemeineres Interesse. Noch um die Mitte des 14. Jahrhunderts klagt Nikolaus von Autrecourt: *„Multum admiratur quod aliqui student in Aristotele et Commentatore usque ad aetatem decrepitam, et propter eorum sermones logicos deserant res morales et curam boni communis"* [1].

Wir wissen aus der Geschichte der Pariser Universität [2], daß Vorlesungen über die Ethik anfangs zu den außergewöhnlichen Vorlesungen in der Artistenfakultät gehörten. In dem bekannten Statut des Robert von Courcon vom Jahre 1215 werden sie nur ganz beiläufig erwähnt. Und noch in der Verordnung vom 19. III. 1255 werden die Vorlesungen über „die alte und neue Ethik" auf 12 bzw. 6 Wochen beschränkt. Bis um die Mitte des 14. Jahrhunderts scheint es so geblieben zu sein. Erst seit der Verordnung vom 5. VI. 1366 erscheinen die Vorlesungen über die Ethik als Vorbedingung für das magisterium in artibus [3].

Um so dringlicher und auch um so interessanter erscheint infolgedessen die Frage nach der Benutzung der aristotelischen Ethik in der ersten Zeit der Hochscholastik und vor allem die noch viel weniger geklärte Frage nach den Kommentaren zu ihr.

Erst eine umfassende Geschichte dieser Ethikkommentare wird auch wohl soweit als möglich restlos das Problem der Ethikübersetzungen lösen, wofür uns die Forschungen von Jourdain,

---

[1] Jos. Lappe, *Nikolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften* (Baeumkers Sammlung VI, 2) 37*; 28—30. Die genauen Titel der hier abgekürzt zitierten Autoren bietet die Übersicht am Schlusse der Arbeit.

[2] *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 278, no. 246. Vgl. Heidingsfelder, *a. a. O.* 54.

[3] *Chart.* III, 145, no. 1319. Heidingsfelder 55.

Rose, Grabmann, Pelzer[1] und andere schon außerordentlich viel Material geliefert haben.

Wie alle tiefer gehende Einzelforschung wird dann schließlich diese heute noch zu den Desiderata gehörende Spezialuntersuchung auch viel klarer die Stellung der großen christlichen Ethikkommentatoren Albertus und Thomas umschreiben können und das Urteil Pelzers[2] bestätigen, daß beide, trotz ihrer unbestreitbaren Verdienste und Vorzüge auch in dieser Hinsicht, nicht die singuläre Stellung in der Ethikerklärung einnehmen, wie man sie ihnen manchmal noch zuerkennen möchte[3].

Seit den Untersuchungen von Vacant[4] ist es bekannt, daß die sogenannte *Ethica vetus* und *nova*, welche die drei ersten Bücher der nikomachischen Ethik in vier Büchern bietet, um 1230 bei den christlichen Scholastikern in Gebrauch ist. Dabei beweist das von Jourdain, Rose, Marchesi und Grabmann aufgeführte handschriftliche Material, daß diese Teilethik sehr verbreitet war. Dominikus Gundisalvi, Wilhelm von Auxerre, Alfred Sareshel, Alexander von Hales, Bonaventura, Vinzenz von Beauvais und andere kennen sie, und nur sie[5].

Weniger bekannt und doch nicht weniger interessant ist die Tatsache, daß es zu dieser *Ethica vetus* und *nova* auch schon um 1250 ausführlichere Kommentare gibt. Pelzer hat meines Wissens zum ersten Male darauf hingewiesen. Er beschreibt den bisher unbekannten Kommentar Alberts dieser Art und macht außerdem auf mehrere solcher Kommentare aufmerksam, die noch ungehoben im handschriftlichen Dunkel der Bibliotheken ruhen[6].

Zu diesen interessanten Teilkommentaren gehört nun auch das „Scriptum super Ethicam“ des Franziskaners Johannes Pecham, über das die folgende Studie handelt, die weder erschöpfend sein kann, noch will.

---

[1] Grabmann, *Lat. Übersetzungen*; V. Rose, *Über die griech. Kommentare zur Ethik des Aristoteles*, in: Hermes V (1871), 64 ff.; J. M. A. Vacant, *Les versions latines de la Morale à Nicomaque antérieures au XV^e^ siècle. Leur emploi, leurs caractères, parenté, leur date, leurs auteurs*, in: Revue des sciences ecclésiastiques LI (1885, 1), 381 ff.; A. Pelzer, *Les versions des ouvrages de Morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII^e^ siècle*, in: Revue néoscolastique XXIII (1921), 316 ff.

[2] Pelzer, *Les versions* 411.

[3] Z. B. Wittmann im Philos. Jahrbuch XXXIV. [4] *A. a. O.*

[5] Grabmann, *Die lat. Übersetzungen* 212; Ueberweg-Baumgartner bei den einzelnen Autoren.

[6] *Les versions* 410[4].

## I. Die Handschrift.

Auf unsern Ethikkommentar haben zuerst die Quaracchianer[1] hingewiesen. Sie geben dafür einen Kodex der Borghesiana an: „cod. 19 membr. in fol. saec. XIV Inc. fol. 212r“ Scriptum super Ethicam.“ Mit dem damaligen Präfekten der Vaticana, dem gerade gegen Anfänger stets liebenswürdigen und hilfsbereiten P. Ehrle, habe ich 1913 in der Borghesiana eifrig nach diesem Kodex gesucht. Aber wir kamen schließlich zu der Überzeugung, daß es sich wohl um einen Irrtum der Quaracchianer handelt. Ihre älteren Signaturangaben scheinen überhaupt mehrfach nur mit Vorsicht und Nachprüfung verwendbar. Wenigstens sind mir bei ihren Angaben Pechamscher Handschriften des öfteren Fehler begegnet[2].

Tatsächlich kennen wir bis heute Pechams Ethikkommentar nur in einer einzigen, ebenfalls zuerst von den Quaracchianern genannten Handschrift, nämlich im Florentiner Kodex Conv. sopp. G. 4. 853. Es ist eine dem Anfange des 14., vielleicht noch dem Ende des 13. Jahrh. angehörende, 201 × 285 mm große Pergamenthandschrift von 223 ff, die von moderner Hand numeriert wurden. Frei bleiben die ff $35^{rb-v}$; $77^{vb}$—$78^{r}$; $192^{r-v}$. Nach P. Oliger[3] haben vier verschiedene Hände an diesem Kodex gearbeitet: die erste ff $1^{r}$—$34^{r}$; die zweite $35^{r}$—$77^{v}$; die dritte $79^{r}$—$191^{v}$; die vierte $193^{r}$—$222^{va}$.

Der Kodex ist in lederüberzogenen Holzdeckeln gebunden und hat einen neueren Lederrücken. Auf dem hinteren Rücken lesen wir zunächst auf Pergament: „*Scriptum ethycorum frīs Johannis de Pichiano.*“ Darunter auf einem neueren Papierblatt: „*S. Croce N° 853.*“ Darunter wieder auf Pergament eine verwischte römische Zahl. Das hintere Schutzblatt bleibt frei. Auf dem vorderen steht — vielleicht von einer Hand des 14. Jahrhunderts —: „*Liber conventus sancte Crucis de florencia ordinis Minorum.*

*Scriptum super Ethicam frīs Joannis de Pechano.*

*Scriptum magistri Alexandri super librum de anima.*“

Aber diese Inhaltsangabe ist, wie schon Tocco[4] richtig bemerkte, unvollständig. Denn zwischen den zwei genannten Trak-

---

[1] *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam,* Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883, pag. XVI, no. 6 f.

[2] Der Fehler erklärt sich in unserem Falle ziemlich leicht, wie neuerdings auch Pelzer richtig gesehen. *Les versions* 403².

[3] P. Livarius Oliger O. F. M. (Quaracchi) hatte die Liebenswürdigkeit, mir zur Nachprüfung meiner 1913 gemachten Aufzeichnungen noch einmal eine genaue Beschreibung des Kodex zu besorgen.

[4] *A. a. O.* 184.

taten steht eine längere Abhandlung über die aristotelische Schrift *De animalibus*. Ihr Verfasser wird nicht genannt[1]. Demnach ist der genaue Inhalt unserer Handschrift dieser:

I. ff 1r—77va *Scriptum super Ethicam fratris Johannis de Pechano;*

II. ff 79ra—191vb *Scriptum super libros De animalibus* (anonym);

Inc. „*Omnis perscrutatio animae aut est de natura sui et in se aut in relatione ad id cuius est actus.*"

Expl. „. . . *hoc est de secretis Dei, sicut dicit, et eius auxilio operatum formatur. Cuius nomen sit benedictum.*"

187ra—191vb steht ein Verzeichnis der behandelten Fragen.

III. ff 193ra—222va „*Scriptum Mag$^{i}$ Alesandri super librum primum de aīa.*"

Inc. „*Bonorum honorabilium etc. Iste liber de anima dividitur in duas partes.*"

Expl. „. . . *et quoad hanc eius operationem est necessarium propter bene esse solum.*"

Es folgen dann noch in späterer kleinerer Schrift mit verblaßter Tinte ff 222va—223vb einige Bemerkungen, die aus einem Kommentar zu *De anima* zu sein scheinen, vielleicht Nachträge darstellen.

Uns interessiert hier zunächst vor allem der erste Teil. 1r lesen wir auf dem oberen Rande: „*Incipit scriptura super Eticham frīs Johannis de Pechāo,* Diese *scriptura* umfaßt, wie bereits gesagt, die Seiten 1r—77va, wobei ff 34rb und 34v frei bleiben, d. h. die Zäsur zwischen der *Ethica nova* (1. Buch) und *Ethica vetus* (2.—4. Buch).

Wir haben hier eine in zwei Kolumnen nicht nur mit besonders vielen Abkürzungen, sondern auch sonst echt franziskanisch, d. h. klein und eng geschriebene Handschrift vor uns. Zählt doch jede Spalte nicht weniger als rund 50—60 Zeilen. Die Schrift ist die sogenannte päpstliche Minuskel[2]. Im ersten Teile ist die Ausführung außerordentlich sauber. In der obersten Zeile sind die Oberlängen, in der untersten die Unterlängen der Buchstaben in der Art verlängert und verziert, wie es bei der Kanzleischrift der Kaiser und Päpste zu geschehen pflegte. Die „Rubrizierung" ist ziemlich genau durchgeführt und macht das Ganze sehr übersichtlich. Gegen Ende des ersten Buches aber und besonders mit dem zweiten Buche, also mit fol. 35r, wird die Schrift viel weniger sorgfältig und nimmt deutlich einen mehr

---

[1] Es ist also in der Handschrift nicht begründet, wenn die Quaracchianer *a. a. O.* sagen: „Eiusdem auctoris" scil. Pechami.

[2] Vgl. Steffens, *Lateinische Paläographie*, Trier 1909, Tafeln III, 94, 91, 88.

kursiven Charakter an. Die Buchstaben, besonders Verbindungen mit t, werden oft merkwürdig weit und breit auseinander gezogen, die Verlesungen, Flüchtigkeitsfehler und Auslassungen werden auffallend zahlreich, die Abkürzungen sind teilweise ganz anders als die im ersten Buche, die Rubrizierung unterbleibt, besonders im Anfange, fast ganz.

Das Incipit dieser *Scriptura super Ethicam* lautet:

Prolog ($1^{ra}$): „*Cum scientiae quaedam sint de rebus et quaedam de signis, cum scientia sit habitus animae intellectivae, non erit scientia de signis quibuslibet, sed de signis quae mediante sensu comparationem habent essentialiter ad animam intellectivam vel ad potentias eius.*"

Text: „*Omnis ars et omnis doctrina etc. Sicut dictum est, moralis philosophis principaliter intendit de felicitate et de ea primo determinat.*"

Das Explicit: „*Nos autem transferimus nomen incontinentiae ad peccata puerilia quod non fuit in opere fortitudinis vel extremorum eius et notat per hoc incontinentiam plus vigere in iuvenibus quam in aliis.*"

Die Anfangsworte der jeweils besprochenen Abschnitte der nikomachischen Ethik werden stets in größerer Schrift angeführt, z. B. $2^{vb}$: „OMNIS ARS ET OMNIS DOCTRINA." In der *divisio textus* und in der *expositio litterae* werden die wörtlichen Zitate aus der nikomachischen Ethik meist unterstrichen. Der Schluß des ersten Buches wird, wie bemerkt, deutlich kenntlich gemacht durch Freilassung von drei Kolumnen ($34^{rb}$—$34^{v}$), am Schlusse des zweiten Buches steht nur ein leicht übersehbarer Schlängel (~~~~). Der Anfang des dritten Buches wird überhaupt nicht hervorgehoben ($69^{ra}$). Auch am Schlusse des ganzen Kommentars steht ohne ein eigenes Explicit wieder nur ein Schlängel.

Randbemerkungen finden sich in unserem Traktate so gut wie keine. Nur stehen einige Male von zweiter Hand unter dem Texte die auf der Seite angeführten Quästionen. So ff $1^{r}$, $3^{r}$, $3^{v}$, $4^{r}$, $8^{r}$, $10^{r}$.

## II. Verfasser und Abfassungszeit.

Als Verfasser unsers Ethikkommentars wird in der — leider bisher einzig bekannten — Florentiner Handschrift schon um 1300, also nicht lange nach seinem Tode († 1292), der Franziskaner Pecham genannt. Daß dieser Kommentar keiner der älteren Chroniken und keinem der in Frage kommenden Literarhistoriker[1] als Werk Pechams bekannt ist, kann kaum ent-

[1] SPETTMANN, *Quellenkritisches.*

scheidenden Zweifel gegen die Berechtigung dieser handschriftlichen Zuweisung an Pecham erwecken. Mit der sehr seltenen handschriftlichen Bezeugung dieses Werkes mag es aber vielleicht zu der Vermutung berechtigen, daß weder der Verfasser selbst, noch seine Schüler diesem Kommentar eine besondere Bedeutung beilegten. Vielleicht erklärt sich diese Tatsache aber dadurch, daß nach dem Auftreten der Kommentare zur gesamten nikomachischen Ethik die Teilkommentare ganz natürlich weniger Beachtung mehr fanden.

Im ganzen Kommentar habe ich nichts entdecken können, was irgendwie entscheidend gegen eine Autorschaft Pechams spräche. Vieles aber stimmt darin ganz mit dem überein, was wir sonst schon über die Geistesrichtung dieses in seiner Zeit berühmten Franziskanerlehrers wissen.

Um wenigstens einiges anzuführen. — Seine mehr platonisch-augustinische Denkart bekundet sich beispielsweise in jenem *ex gradibus existentiae* für das Dasein des *summum bonum* geführten Beweise ($10^{va}$)[1], in dem öfters begegnenden Vergleiche der materiellen und geistigen Sonne (z. B. $24^{ra}$); seine Zugehörigkeit zur Franziskanerschule in der Bestimmung, daß die *beatitudo* weder der *cognitivae*, noch der *motivae* allein zuzuschreiben sei, sondern *totae animae* ($19^{ra}$) in der Bemerkung: „*Licet sint tres substantiae in homine, duae tamen secundum potentiam ad tertiam, ut est absolute dicta* ($33^{va}$), eine Auffassung, die ganz mit der von Pecham auch sonst vertretenen übereinstimmt[2]. Leicht ließen sich diese Beweise häufen, doch ist das nicht dieses Ortes.

Auf den ersten Blick könnte es vielleicht gegen die Autorschaft Pechams sprechen, überhaupt gegen einen Franziskanermönch als Verfasser, wenn an einer Stelle ($13^{vb}$) die *vita activa* ganz entschieden der *vita contemplativa* vorgezogen wird. Aber die genaue Analyse des fraglichen Textes[3] behebt dieses Bedenken doch bald wieder, zumal wenn man sich erinnert, daß das Ideal des Franziskanerordens doch eben nicht die *vita contemplativa*, sondern die *vita mixta* ist „*non sibi soli vivere, sed aliis proficere*“, wie es in der Sequenz des Franziskusfestes heißt.

Dagegen scheinen mir zwei andere Stellen wieder bestimmt auf einen Franziskaner hinzuweisen. Einmal ($54^{rb}$) heißt es:

---

[1] Vgl. BAEUMKER, *Alfredus Anglicus* 50.

[2] Vgl. SPETTMANN, *Die Psychologie des Johannes Pecham* (Baeumkers Sammlung XX, 6) 66 ff., 63 ff.

[3] Vgl. die gleiche Frage: SPETTMANN, *Pechami quaestiones*, pag. XXIV, no. 31.

„... *secundum quod aliquis Iacobita diceret verba placentia alicui, ut ipsum traheret in religionem*"[1]. Der Iacobita ist natürlich ein Dominikaner von St. Jaques in Paris[2]. Der kleine Seitenhieb gegen die dominikanische, damals von manchen kritisierte, übrigens auch wohl den Franziskanern nachgesagte Praxis, junge Männer zum Eintritt in den Orden zu bereden, ist im Munde eines Mitgliedes des „Konkurrenzordens" für die damalige Zeit und zumal für den Kämpfer gegen Robert Kilwardby[3] ganz bezeichnend.

An der zweiten Stelle ($63^{vb}$) treten neben die Jakobiten die Minoriten in der Bemerkung: „*Saeculares desiderant delectabilia in prosequendo ea; Jacobitae autem et Minores tristibilia, ea prosequendo et inclinando.*"

Damit ist nun wohl zugleich ein Hinweis gegeben auf den Entstehungsort unseres Kommentars. Ohne Zweifel haben wir als solchen Paris zu betrachten, wo sich eben das zweimal erwähnte Kloster St. Jaques findet. Auch gelegentlich vorkommende Nationalismen, wie *papelardi* ($23^{va}$, $30^{va}$) und *ribaldi* ($55^{rb}$)[4] deuten wohl auf Frankreich hin. Es wäre also unser Kommentar in der Zeit entstanden, da Pecham in Frankreich dozierte. Damit sind uns für die genauere Fixierung dieser Abfassungszeit dankenswerte Fingerzeige gegeben.

Sicher wissen wir, daß Pecham in den fünfziger Jahren als Scholar zu Oxford in den Franziskanerorden trat, jedenfalls vor 1258[5]. Wir wissen dann auch noch sicher, daß er später zuerst in Paris und dann in Oxford lehrte. Aus dem Inhalt der von ihm behandelten Quästionen[6] scheint mir nun aber sicher hervorzugehen, daß sein Magistertum in der Theologie zusammenfällt mit der zweiten Lehrperiode des hl. Thomas in Paris, also in die Jahre 1269/72[7]. Dem Magistertum gingen aber wenigstens

---

[1] Vgl. Rosarius Janssen, *Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin*, Bonn 1912, 38 ff.; Liv. Oliger, *De pueris oblatis in ordine Minorum*, in: Arch. Franc. Histor. III (1915), 389 ff.

[2] Eug. Bernard, *Les Dominicains dans l'université de Paris ou le grand couvent des Jacobins de la rue St. Jaques*, Paris 1883.

[3] Vgl. Kingsford, *a. a. O.*

[4] Ich bin zwar nicht ganz sicher, daß die beiden Ausdrücke echte „Nationalismen" sind, d. h. nur in Frankreich vorkommen. Aber hier scheinen sie doch am meisten gebraucht zu werden. Man vgl. Du Cange, *Glossarium.*

[5] Spettmann, *Quellenkritisches* 180 f.

[6] Vgl. Spettmann, *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima* (Baeumkers Sammlung XIX, 5—6) pag. XXII ff. Die hier behandelten Fragen versetzen uns ganz in die Zeit des Kampfes gegen Averroes und zwischen Augustinismus und Aristotelismus. Vgl. auch Janssen, *Die Quodlibeta.*

[7] Grabmann, *Thomas von Aquin*, Kempten 1921, 7 ff.

vier Jahre Bakkalaureat vorauf. Und wohl vor diesem theologischen Bakkalaureat haben wir die Vorlesungen über die Ethik anzusetzen, die bekanntlich wie alle Aristoteleskommentation „*in artibus*“ abgehalten wurden[1]. Daß um diese Zeit bei den Franziskanern in Paris die Philosophie als eigene Disziplin bestanden, Vorlesungen „*in artibus*“ gehalten worden sein sollen, macht keine Schwierigkeit. Die Franziskaner waren ja in diesem Punkte den Dominikanern weit voraus[2].

So wären wir also für die Abfassung unsers Kommentars mit gut begründeter Vermutung bis in den Anfang der sechziger Jahre gekommen.

Für Pechams Leben ergäben sich daraus folgende Rückschlüsse: Nach Eintritt in den Orden und nach Vollendung seines Noviziates und vielleicht seiner theologischen Studien[3] wurde Pecham von seinen Obern zur weiteren Ausbildung nach Paris geschickt. Lehrend betätigte er sich dann zuerst „*in artibus*“. Dieser seiner Tätigkeit verdanken wir wohl seine naturwissenschaftlichen Schriften[4] und seinen Ethikkommentar. Dann ging er zur Theologie über, erklärte als *baccalaureus non formatus* kursorisch die Hl. Schrift[5] und las später als *baccalaureus formatus* über die Sentenzen.

Gegen unsere Datierung des Pecham-Kommentars spricht natürlich nicht die Tatsache, daß Thomas um diese Zeit (1261—64)[6] schon die ganze nikomachische Ethik in zehn Büchern kommentierte. Denn das geschah in Italien. Eher könnte etwas anderes gegen unsere Zeitfixierung ins Feld geführt werden. Der Umstand nämlich, daß Albert der Große schon in seinem 1245—48 auch in Paris entstandenen Sentenzenkommentar die ganze nikomachische Ethik benützt, die Grosseteste, der Lehrer des Oxforder Franziskanerstudiums, ohnehin schon um 1240 aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt hatte[7].

Wie erklärt es sich, daß Pecham noch lange nach 1250 nur die *Ethica nova* und *vetus* kommentierte? Jedenfalls dürfen wir nicht annehmen, daß sein uns ohne eigentliches Explicit vor-

---

[1] Heidingsfelder, *a. a. O.* 54 ff.

[2] Felder, *a. a. O.* 455 ff., bes. 462 ff.

[3] Felder, *a. a. O.* 365.

[4] Nämlich: Perspectiva communis, De sphaera.

[5] Pechams exegetische Werke befinden sich sämtlich auf der Kapitelsbibliothek von Prag. Aufschluß über sie, geschweige denn die Erlaubnis zu photographieren, konnte ich von der Bibliotheksverwaltung trotz wiederholter Bemühungen nicht bekommen.

[6] Grabmann, *Thomas* 15. 6.

[7] Daß nur Grosseteste noch als Übersetzer in Frage kommen kann, scheint mir nicht mehr zweifelhaft sein zu können. Vgl. Pelzer, *Les versions.*

liegender Kommentar nur verstümmelt auf uns gekommen ist. Pecham sagt an einer Stelle ausdrücklich, daß er die übrigen Bücher kennt, ihm aber nur die drei (4) ersten Bücher vorliegen [1]. Der Umstand ist aber auch um so weniger befremdlich, als selbst Albert in seinem von Pelzer wieder aufgezeigten, wohl sicher zwischen 1245—52, wahrscheinlich 1248—52 in Köln entstandenen Ethikkommentar nur jene ersten Bücher berücksichtigt und noch der hl. Bonaventura nur diese zu kennen scheint.

Vielleicht genügt es zur Erklärung dieser zunächst gewiß auffallenden Tatsache zu bedenken, daß jene ersten Bücher eben die Grundprinzipien der aristotelischen Ethik entwickeln und vielleicht gerade deshalb selbst noch das Statut vom 19. III. 1255 nur sie berücksichtigt. Um so leichter kann man annehmen und verstehen, daß die ganze nikomachische Ethik erst noch geraume Zeit benötigte, um sich im Abendlande durchzusetzen. Weniger wahrscheinlich erscheint mir die Vermutung Vacants, daß die griechisch-lateinische Übersetzung zuerst in den Besitz der Dominikaner und erst später zu den Franziskanern gekommen sei [2]. Seit den Untersuchungen von P. Felder [3] wissen wir ja, daß die Franziskaner die ersten, wenn auch auf die Dauer vielleicht nicht die erfolgreichsten, Bahnbrecher für Aristoteles gewesen sind, nicht die Dominikaner. Zudem kann heute wohl kein Zweifel mehr daran bestehen, daß Grosseteste, der hochverehrte Franziskanerlehrer, der erste Übersetzer der ganzen Ethik ist, oder daß wenigstens die Übersetzung von ihm stammt, die damals zur allgemeinen Annahme kam [4]. Da wäre es doch zu sonderbar, daß die Dominikaner diese Übersetzung eher gehabt haben sollen als die Freunde und Schüler Grossetestes. Immerhin bedarf hier noch manches der eingehenderen Forschung und näheren Aufklärung.

Es verdient noch darauf hingewiesen zu werden, daß Pechams Kommentar 45 Lektionen umfaßt. Nehmen wir nun an, daß er täglich über die Ethik gelesen hat, so würden gut sechs Wochen für die Erledigung seiner Ethikvorlesungen genügen. Es wäre hier also das oben erwähnte Statut vom 19. III. 1255 ziemlich genau beobachtet worden. Vielleicht darf man hierin eine weitere, wenn natürlich auch für sich allein schwache, Bestätigung für die Datierung unseres Kommentars um 1260 sehen.

---

1 S. weiter unten Abschn. IV zum Schluß: „... in libris nobis deficientibus".

2 Grabmann, *Die Übersetzungen* 213. 3 Felder, *a. a. O.* 479.

4 Vgl. S. 228, Note 7. Pelster meint (*a. a. O.* 104 [2]), es scheine schon vor Grosseteste eine alte Übersetzung der ganzen Ethik bestanden zu haben.

## III. Der Aufbau des Kommentars.

Der Ethikkommentar Pechams gehört zu jenen seltenen mittelalterlichen Schriften dieser Art, welche in die Erklärung des Textes Quästionen einstreuen, also eine Verbindung der von Heidingsfelder[1] genannten Kommentationsarten, *modo expositionis* und *modo quaestionum*, darstellen. Der erste, erst neuerdings durch Pelzer bekannt gewordene Ethikkommentar dieser Art findet sich bei Albert dem Großen. Ob es wirklich der erste dieser Art ist, bleibe vorläufig dahingestellt, jedenfalls ist es nicht der einzige. In gleicher Weise kommentierten die nikomachische Ethik außer Pecham auch noch Petrus de Hibernia[2], Siger von Brabant, Petrus von Auvergne, Johannes von Jandun, Bartholomäus von Brügge[3].

Der Aufbau des Pechamschen Kommentars ist nun im allgemeinen dieser: Er wird zerlegt in 45 *Lectiones*. Die erste Lektion bildet das *Prooemium*. Sein Incipit haben wir schon gegeben. Es gibt zunächst die Einteilung der ganzen Ethik und behandelt dann folgende Quästionen:

1. *Quaeritur de comparatione veri ad bonum et horum ad ens et unum; et propter quid de ente sub ratione boni vel sub ratione veri sit scientia, quare sub ratione unius* (1$^{ra}$).
2. *Utrum bonum possit esse subiectum moralis philosophiae, et quomodo accipiatur bonum, cum dicimus moralem philosophiam esse de bono* (1$^{va}$).
3. *Utrum moralis philosophus possit determinare de felicitate* (2$^{ra}$).
4. *Si de felicitate et virtute, de quo prius habeat determinare* (2$^{ra}$).
5. *Utrum contingat hominem errare respectu boni* (2$^{rb}$).
6. *Quid est principium vel ratio deviationis vel erroris in homine* (2$^{vb}$).

Die übrigen 44 Lektionen enthalten jeweils 1. die *divisio et sententia textus*, 2. *quaestiones*, 3. die *expositio litterae*.

Zunächst also gibt Pecham eine Einteilung des zu behandelnden Textes. Dabei führt das Bestreben einer möglichst allseitigen Gliederung der Gedanken nicht selten zu einem Übermaß von Divisionen und Subdivisionen, man möchte sagen zu einer textlichen Haarspalterei, der ja selbst die besten Scholastiker, ein Thomas von Aquin nicht ausgenommen, gelegentlich ver-

---

[1] *A. a. O.* 72.

[2] BAEUMKER, *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquin und seine Disputation vor König Manfred,* München 1920, 357.

[3] PELZER, *Le cours inédit* 347.

fallen sind[1]. Ich gebe nur eine Probe, ohne damit behaupten zu wollen, daß es sich hier um das schlimmste Beispiel dieser Art handelt.

In der 25. Lektion hören wir eingangs (38[rb]): „QUONIAM IGITUR PRAESENS OPUS etc. *Posita divisione virtutis per intellectualem et consuetudinalem hic exequitur de consuetudinali. Et primo determinat de ipsa in generali, secundo in speciali; ibi: Quoniam quod quidem igitur etc., ubi incipit quartus liber.* Der erste dieser beiden Teile wird dann weiter zerlegt:

A. *Primo determinat de virtute consuetudinali per comparationem ad causam exteriorem sive ad proximam, quae sunt operationes et circumstantias* (Lect. 25—34).

B. *Secundo determinat de ea per comparationem ad causam intrinsecam sive ad primam causam ipsius, quae est voluntas. Et ideo determinat quorum sit voluntas et quorum non, determinando quid voluntarium et quid involuntarium; ibi: Virtute utique etc.* (Lect. 35—40).

Nachdem dann für A und B noch eine andere Auffassungsmöglichkeit angezeigt ist[2], werden beide wieder untergeteilt und dann wieder und wieder zerlegt. Ich gebe am besten eine anschauliche Übersicht, ohne mich an den genauen Gang des Textes zu halten.

Ad A.: I. *Primo quia ad habendam virtutem requiratur operatio boni et mali declinatio, ideo primo determinat de virtute per comparationem ad operationem boni, sive quomodo acquiratur bonum operando* (Lect. 25—32);

1. *primo manifestat, ex quibus et qualibus operationibus virtus acquiratur* (Lect. 25—28);
2. *quid sit virtus acquisita; ibi: Post hoc autem etc.* (Lect. 29);
3. *tertio ostendit quae sint operationes et passiones, circa quas potest esse medietas et circa quas non, et similiter virtus* (Lect. 30—32).
4. *quarto, quia medietas dicitur respectu extremitatum, comparat ipsam ad extremitates; ibi: Tribus utique etc.* (Lect. 33);
5. *quinto recapitulat in summa: Quoniam quidem etc.* (Lect. 34);
   a) *primo determinat de operationibus, ex quibus virtus derelinquatur per comparationem ad causam efficientem eius, quae est ratio;*

[1] GRABMANN, *Gesch. der schol. Meth.* II, 13 ff.

[2] Es heißt nämlich: „Vel aliter: Primo determinat ex quibus et qualibus operationibus acquiratur virtus et quid sit virtus ex talibus acquisita . . . secundo determinat de voluntario et involuntario.“ Auch für I. und II. wird eine zweite Einteilung gegeben: „Vel aliter ut dicatur quod primo determinat, quomodo virtus acquiratur in nobis, secundo quomodo facile acquiratur“ (38[rb]).

b) *secundo per comparationem ad proprietates consequentes, quae appropriant ipsas operationes respectu virtutis.*

*Prima pars* (d. h. 1.) *de praesenti lectione est* (Lect. 25). *Quae dividitur in tres partes:*

a) *in prima ostendit quod ad moralem philosophum spectat scrutari operationes et quomodo sit eas faciendum*

aa) *primo innuit minorem propositionem rationis, per quam intendit ostendere, quod ad moralem philosophum pertinet scrutari operationes,*

bb) *secundo ponit declarationem eius,*

cc) *tertio maioris subintellectae non appositae ponit declarationem,*

b) *secundo dicit, quod operando secundam rectam rationem, quod est principium ad virtutem;*

aa) *primo dicit quod operari secundum rectam rationem commune est principium ad omnem virtutem,*

bb) *secundo dicit quod de recta ratione dicetur inferius,*

c) *tertio determinat auctor modum, qui debet esse circa scrutationem vel inquisitionem operationum,*

aa) *primo dicit modum procedendi circa operationes,*

bb) *secundo ostendit per rationes quod debeat esse talis,*

aaa) *prima ratio sumitur a substantia operationum,*

bbb) *secunda a proprietate,*

ccc) *tertia per relationem ad tempus, in quo sunt exercendae.*

II. *Per comparationem ad declinationem mali sive quomodo acquiratur (virtus) malum declinando; ibi: Ideoque oportet etc.* (Lect. 33—34).

Ohne Zweifel ist eine solche textliche Haarspalterei, bei der sechzehn Zeilen des Textes bei Marchesi[1] in drei Hauptteile und sieben Unterteile zerlegt werden, nicht mehr nach unserm Geschmacke. Aber sie bezweckte und — glaube ich — erreichte auch wohl eine möglichst scharfe und klare Herausstellung des Hauptgedankens, der *sententia auctoris.*

Nachdem die Einteilung des Textes gegeben ist, stellt Pecham diesen Hauptgedanken in einer kurzen Paraphrase des aristotelischen Textes dar, meistens beginnend: „*Circa primam partem sic procedit, dicens . . .*“ Am Schlusse heißt es dann: „*Haec est sententia auctoris. Ordo partium satis patet.*“ Dann folgen meistens Quästionen: „*Circa partem istam quaeritur . . .*“ An sie wieder schließt sich die *expositio litterae* an: „*Littera sic exponitur.*“

---

[1] *A. a. O.* pag. II.

Daß von diesem Grundschema, das im großen und ganzen bei den meisten Lektionen mit peinlicher Genauigkeit eingehalten erscheint, gelegentlich auch Abweichungen vorkommen, bedarf wohl kaum besonderer Hervorhebung. So fällt z. B. die *expositio litterae* auch wohl das eine oder andere Mal fort, wie etwa 42[ra]: *„Haec est sententia. Qua visa patet satis littera"*; oder 55[rb]: *„Littera plana est. Solum restat expositio quorundam vocabulorum."* Oder es erfolgt eine Umstellung. So folgt in der 40. Lektion (68[ra]) die *expositio litterae* sofort auf die *sententia*. Auch kommt es, allerdings ganz vereinzelt, vor, daß in der *expositio litterae* noch wieder Quästionen aufgeworfen und beantwortet werden, z. B. 6[rb].

Der zweite Teil der Lektionen, die Quästionen also, erinnern in ihrem Aufbau an die bekannte Struktur: *rationes pro et contra, responsio* und *solutio obiectorum*. Doch sind hier Abweichungen und Formen eines freieren Aufbaues sehr zahlreich. Besonders oft heißt es nach Darlegung der *rationes* einfach im Anschluß an die aus der zuletzt angeführten sich ergebenden Konklusion: *„Quod concedendum est"* oder *„Quod concedo"*, und es folgt dann gleich die *solutio obiectorum.* Oder es wird auch wohl selbst dieses *„Concedo"* oder *„Concedendum est"* einfach weggelassen und sofort in eine Würdigung der *rationes pro* und *contra* eingetreten. Manchmal erübrigt sich natürlich auch eine eigene Auseinandersetzung mit den Gründen des Gegners und es heißt einfach wie in der 3. Lektion (6[rb]): *„Secundum hanc distinctionem patet solutio obiectorum"*. Gelegentlich kann sich dann auch wohl wieder ein: *„Sed contra hanc solutionem obicitur"* anschließen.

So haben wir bei aller Ordnung doch keine die Bewegung hemmende Starrheit, bei aller Gleichförmigkeit mit dem damals allgemein in Geltung stehenden Schema doch auch wieder individuelle Mannigfaltigkeit.

## IV. Pechams Gliederung der Ethik.

Sehr klar und übersichtlich ist die Gliederung, welche unser Autor für die ganze *Ethica nova* und *vetus* aufstellt. Ich gebe sie hier mit seinen Worten, wie sie sich am Anfange größerer Abschnitte verstreut in den verschiedenen Lektionen findet[1].

---

[1] In der Lect. 1 (1[ra]) heißt es: „Moralis philosophus primo notificat felicitatem secundum se, postea docet ex quibus et qualibus felicitas in nobis . . . acquiratur . . . primo determinat de bono, quod est finis simpliciter, secundo de bono, quod est via in illum finem."

I. Hauptteil: De felicitate (Lect. 2—20).
  A. Quaedam antecedentia ad doctrinam de felicitate (Lect. 2—6)
    1. necesse est ponere bonum optimum (Lect. 2—3)
    2. cuius doctrinae est considerare de bono optimo (Lect. 4)
    3. modus procedendi huius doctrinae (Lect. 5)
    4. de auditore huius scientiae } (Lect. 6)
    5. recapitulatio quoad quaedam praedicta }
  B. De his quae sunt de substantia doctrinae (Lect. 7—20)
    1. resumptio quorundam praeostensorum (Lect. 7, Anfang)
    2. accedit ad propositum principale (Lect. 7) ostendens
      a) quid non sit felicitas (Lect. 7—10)
      b) quid sit secundum veritatem (Lect. 11—20)
        aa) quoad eius substantiam (Lect. 11—19)
        bb) quoad eius proprietatem, quod est bonum non laudabile, sed honorabile (Lect. 20)

II. Hauptteil: De virtute (Lect. 21—45)
  A. De relatione felicitatis ad virtutem (Lect. 21—24)
    1. de virtute et potentiis animae (Lect. 21)
    2. cui potentiae animae insit virtus (Lect. 22)
    3. divisio virtutis in intellectualem et consuetudinalem (Lect. 23)
    4. virtus consuetudinalis non est de natura (Lect. 24)
  B. De virtute consuetudinali (Lect. 25—45)
    1. in generali (Lect. 25—40)
      a) de causa extrinseca (operationes et circumstantiae) (Lect. 25—34)
        aa) causa efficiens (recta ratio) (Lect. 25)
        bb) causa formalis:
          aaa) de medietate (Lect. 26)
          bbb) de delectatione et tristitia (Lect. 27)
          ccc) de perseverantia (Lect. 28)
          ddd) definitio communis (Lect. 29)
          eee) definitio propria (Lect. 30)
          fff) de medio (Lect. 31—34)
      b) de causa intrinseca (voluntarium) (Lect. 35—40)
        aa) de voluntate simpliciter (Lect. 35—36)
        bb) de voluntate deliberante et deliberativa (Lect. 37—40)
    2. in speciali (Lect. 41—45)
      a) de fortitudine
        aa) de fortitudine intus (Lect. 41)
        bb) de fortitudine apparente (Lect. 42)
        cc) de speciebus et modis fortitudinis (Lect. 43)

b) de castitate
  aa) per appropriationem delectationum et tristitiarum, circa quas est (Lect. 44)
  bb) subdivisio delectationum tactus et gustus per subdivisionem desideriorum (Lect. 45)

69[ra]: *„In libris vero nobis deficientibus intendit (Aristoteles) determinare de aliis virtutibus, scilicet de prudentia et iustitia, sicut se promisit in secundo.“*

## V. Die Art des Pechamschen Kommentars.

Was nun die Art des Pechamschen Kommentars angeht, die Methode und den Inhalt, so müssen wir zunächst feststellen, daß unser Autor sich in seiner *expositio litterae* möglichst genau an seine textliche Vorlage zu halten sucht, immer nur den genauen Gedanken des Stagiriten wiederzugeben bemüht ist [1]. Wenn ihm die Erklärung nicht streng dem vorliegenden Texte zu entsprechen scheint, wird das eigens hervorgehoben, wie z. B. 10[vb]: *„Posset tamen aliter exponi . . . sed non videtur concordari auctori.“*

Auch die Quästionen lehnen sich immer ganz eng an den Text an. Das eine Mal ist es ein scheinbarer Widerspruch des Aristoteles mit sich selbst, der gelöst werden soll [2]; ein anderes Mal wird untersucht, ob die von Aristoteles gegebene Aufzählung vollständig ist [3]; dann wieder wird die Reihenfolge der Erörterungen zur Diskussion gestellt [4]. Manchmal auch ist es ein Ausdruck des Stagiriten, der eine Frage veranlaßt [5], oder es stehen seine Definitionen und die Beweiskraft seiner Argumente zur Erörterung [6].

Aber wenn auch so der Ausgangspunkt der Quästionen mehr auf der Seite des Methodischen zu liegen scheint, so sind die Fragen inhaltlich doch fast immer auf eigentliche philosophische Probleme eingestellt. Ich sage absichtlich allgemein: auf philosophische Probleme, denn ganz wie andere, so z. B.

---

[1] Daß er in seinen Erklärungen hin und wieder etwas in die Worte hineinlegt, was sicher nicht drinliegt, ist für jene Zeit nichts Besonderes. So sagt er einmal in der Lect. 15 (23[ra]; Marchesi pag. XXXIV): „Operantes optimorum fiunt illustres et illustrantur beatitudine, quae quidem est summum bonum.“

[2] So z. B. 21[va], Lect. 14, q. 7, oder 74[ra], Lect. 43, q. 3.

[3] Z. B. 12[rb], Lect. 8, q. 9; 23[va], Lect. 16, q. 6.

[4] „Quaeritur de situ huius partis.“ 11[rb], Lect. 8, q. 1. Oder „Dubitatur de situ et ordinatione huius partis“. 59[vb], Lect. 36, q. 1.

[5] So z. B. 6[vb], Lect. q. 5 wird der Ausdruck „bonum humanum et divinum“ untersucht.

[6] „Dubitatur de rationibus, per quas probat auctor.“ 62[vb], Lect. 37, q. 3; „Dubitatur de definitione consilii.“ 64[vb], Lect. 38, q. 4.

auch Albert in seinem von Pelzer neuerdings wieder entdeckten Ethikkommentar, behandelt auch Pecham durchaus nicht nur ethische Probleme, sondern auch metaphysische, psychologische und selbst theologische. Allerdings sind theologische Fragen äußerst selten [1]. Es könnte sogar ein wenig auffallen, wie scharf Pecham zuweilen theologische und philosophische Behandlung auseinanderhält, z. B. $28^{va}$: *„Loquor secundum philosophum, quia secundum theologum non debet dici."* Ich habe den Eindruck, als wenn hier schon ein ganz klein wenig die berüchtigte doppelte Wahrheit, die ja in der Artistenfakultät heimisch war, durchkingt.

Nicht selten gibt unser Kommentator verschiedene Möglichkeiten an, sowohl für die *divisio* und *expositio* des Textes als für die Beantwortung der Quästionen. Er läßt dann wohl manchmal durch ein *„melius"* oder ein *„quod magis credo"* seine eigene Stellungnahme durchblicken. Öfter aber ist diese seine eigene Stellungnahme nicht sicher zu erkennen, wie das bei den Kommentaren ja überhaupt sehr oft der Fall ist, besonders bei Albert vielfach beobachtet wird.

Keines einzigen Falles erinnere ich mich, wo Pecham eine gegenteilige Ansicht einfach als falsch zurückweist. Immer wird die Lösung dadurch herbeigeführt, daß verschiedene Auffassungsmöglichkeiten eines Satzes oder verschiedene Suppositionsmöglichkeiten eines Terminus aufgezeigt werden. So z. B. Lect. 12 q. 3: *„Utrum felicitas insit secundum partem rationabilem activam"* war das bekannte Wort Augustins *„Visio est tota merces"* als Beweis gebraucht. Pecham macht es für seine Auffassung [2] unschädlich, indem er distinguiert: *„Duplex est visio (passiva et) activa. Et haec (activa) non solum est cognoscitivae; immo et cognoscitivae et motivae. Et haec potest dici „tota merces" . . . vel dicendum quod visio dicitur „tota merces", quia in visione inchoatur initium mercedis. Et amor potest dici „tota merces", quia in amore consummatur."*

Gewiß ist diese Methode, durch *divisio* und *distinctio* die Konkordanz widersprechender Ansichten herzustellen, allgemein scholastisch, aber Pecham scheint mir in seinem Ethikkommentar von ihr doch einen besonders ausgiebigen Gebrauch zu machen. Daß es mit diesen vielfachen Lösungsmöglichkeiten öfter zum Scheine einer schwankenden Stellungnahme des Autors kommen

---

[1] Lect. 16, q. 2 ($23^{va}$) hat z. B. die Frage: „Utrum providentia divina necessario praescivit omnia, quae praescivit?"

[2] Pechams Auffassung ist „quod beatitudo non determinatur in anima sedum aliquam eius partem, sed secundum se" ($18^{rb}$). Vgl. oben S. 226, Note 2.

muß, bedarf ebensowenig eines besonderen Hinweises wie die andere Tatsache, daß diese Art der Problemlösung wohl immer eine besondere Eigenart von Anfängern ist, die noch nicht endgültig zu einer eigenen Stellungnahme vorzudringen vermochten und noch die starke Neigung haben *„iurare in verba magistri"*.

## VI. Pechams Vorlagen.

Damit sind wir ganz von selbst zu der weiteren uns interessierenden Frage gekommen: Hat Pecham Vorlagen benutzt? Und welche? Wir nehmen dabei das Wort Vorlage in seinem weitesten Sinne, verstehen darunter nicht nur die Ethikerklärungen Früherer, sondern auch die abweichenden Textgestaltungen und die verschiedenen Übersetzungen.

An mehreren Stellen spricht Pecham ausdrücklich von verschiedenen Erklärungen. So z. B. in der Lect. 3. Es heißt hier nicht nur: *„Secundum primam expositionem (sic) . . ., secundum secundam (sic) exponitur"* (4[va]), sondern es werden diese *prima* und *secunda expositio* auch durch die ganze *lectio* hindurch auseinander gehalten, und schließlich wird (6[rb]) gesagt: *„De alia vero expositione dicetur inferius, cum inquiritur, secundum quam partem felicitas insit animae."*

Eine Identifizierung dieser verschiedenen *expositiones* und *opiniones* bzw. ihrer Auktoren kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. Pecham selbst nennt uns nur an einer einzigen Stelle den Vater der ihm vorliegenden *expositio*, indem er sagt: *„Et solvunt aliqui hoc secundum expositionem Remigii"* (76[vb]). Auch hierauf kann aber im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden.

Für die Textgestaltung der alten Ethik von besonderem Interesse sind die Abweichungen und verschiedenen Lesarten, wie sie in Pechams Ethikkommentar abweichend von der Fassung bei Marchesi sich finden. Sie begegnen uns auf Schritt und Tritt in jeder Lektion. Man braucht z. B. nur einmal die abgekürzten Textanführungen eingangs der einzelnen Vorlesungen mit Marchesi zu vergleichen. Man sieht dann schon, daß es nicht selten Textvarianten sind, die nicht nur das äußere Sprachgewand, sondern mehr als einmal auch den Sinn berühren. Doch bleibt hierbei auch zu beachten, daß diese Textverschiedenheiten bei Pecham nicht alle ohne weiteres für die Textgestaltung verwandt werden können, da sie offensichtlich des öftern nur als eine freiere Wiedergabe der Vorlage aufgefaßt werden müssen.

Anders verhält es sich natürlich mit jenen Abweichungen, die Pecham selbst ausdrücklich als solche bezeichnet. So wenn

er ($7^{va}$, $19^{va}$) von einer „*alia littera*“ oder ($8^{ra}$) „*quaedam littera*“ spricht oder ($25^{va}$) sagt: „*. . . aliquando tamen libri habent . . .*“ oder ($8^{va}$) „*. . . vel si inveniatur sine negatione . . .*“

Mehrmals wird zu diesen Varianten Stellung genommen. So $59^{vb}$: „*Quidam libri habent duas lineas de littera. Et quae non est de textu, sed glossa commentatoris*“ oder $30^{rb}$: „*Quidam libri habent . . . Sed neutra aliarum translationum habet hoc.*“

Damit kommen wir zu diesen Pecham vorliegenden Übersetzungen. Ohne Zweifel hat unser Autor für das erste Buch, also für die sogenannte *Ethica nova* und eigentümlicherweise nur für sie drei solcher Übersetzungen zur Hand gehabt: die von ihm benutzte und zugrunde gelegte und „*alias duas translationes*“ ($13^{ra}$, $33^{ra}$, $30^{rb}$). Pechams Text ist im großen ganzen der von Marchesi. Auf die zahlreichen Varianten haben wir schon hingewiesen. Von den *aliae duae translationes* gibt sich uns die eine bald als die auch in der *Summa de virtutibus* des Ps.-Alexander von Hales benutzte und dort als *translatio hispanica* bezeichnete Übersetzung zu erkennen. Sie ist bekanntlich identisch mit dem mittleren Kommentar des Averroes[1].

Pecham zitiert sie 33mal, nämlich $3^{ra}$; $4^{vb}$; $6^{ra}$; $6^{vb}$; $7^{va}$ (8×); $9^{va}$ (2×); $9^{vb}$; $11^{ra}$ (2×); $11^{vb}$; $12^{rb}$; $13^{ra}$; $20^{va}$; $23^{rb}$ (2×); $26^{vb}$; $27^{ra}$; $30^{va}$; $31^{va}$; $32^{va}$ (2×); $33^{ra}$.

Auf die *tertia translatio* beruft sich unser Autor 16mal. Dabei ist aber beachtenswert, daß manche der hier von ihm als *tertia translatio* angeführten Stellen tatsächlich nichts anderes geben als den Text von Marchesi. In anderen Fällen stehen sie diesem Texte wenigstens ganz nahe.

Um die Untersuchung dieses eigenartigen Verhältnisses und die Auffindung dieser *tertia translatio* zu ermöglichen, setze ich die ihr zugeschriebenen Lesarten hierher mit Angabe der Seitenzahl bei Marchesi und der Kapitel bei Averroes[2] in den Noten.

Lect. 2 ($3^{ra}$, $4^{rb}$): . . . cuius ars et doctrina et operatio et prohaeresis est *operatrix*; alia translatio: *optatrix*[3].

Lect. 4 ($7^{va}$): . . . aliae duae translationes ubi habemus *theoricam* habent *rhetoricam*[4].

Lect. 6 ($9^{rb}$): . . . secundum rationem autem *desideria facientibus* et operantibus . . . alia translatio: *desiderantibus* . . .[5]

Lect. 7 ($9^{vb}$): . . . felicitatem enim et *multum* excellentes . . .; alia translatio: *multi* . . . ($10^{ra}$): . . . qui a bene *docentibus*

---

[1] Pelzer, *Les versions* 403.

[2] Ich benutze die Averroes-Ausgabe Venetiis apud Iunctas 1562.

[3] *M* XXVII; *A* I 1.

[4] *M* XXVII; *A* I 2. So auch die *Summa Alexandrinorum M* XLII.

[5] *M* XXVIII; *A* I 3.

hoc audit . . . neque alium audiens in mente *iacit* . . .; alia translatio: . . . *dicente* . . . *reponit*[1].

Lect. 8 ($11^{rb}$): . . . hoc non quia credat, sed ut sustineat *propositum*. Et hoc videtur significare alia translatio[2]. Pecham selbst hat hier zunächst eine ganz sonderbare Variante: . . . *custodiens potionem ad modum Anglicorum ebriosorum (!)*.

Lect. 9 ($13^{ra}$): . . . loco *trium* rationum (quarum prima ibi: *qui autem*, . . . secunda ibi: *amplius eorum*, . . . tertia ibi: *quaeret autem*). aliae duae translationes innuunt *quatuor* rationes . . .[3]

Lect. 20 ($30^{va}$): . . . Eudoxius videtur ita attribuisse *utilitatem* (M: *virilitatem*) *voluptati* . . .; alia translatio: *voluptatem optimis* . . .[4]

Lect. 21 ($31^{ra}$): . . . *puta dictum est* . . .; alia translatio: . . . dicendum autem de his aliquid huiusmodi autem . . .; Marchesi: . . . dicendum de his ***puta dictum est hoc.

($31^{rb}$): . . . doctrina civilis *videtur* id est *vult* facere cives bonos et auditores . . . Quod ita debet legi littera, patet per verba alterius translationis, quae quia prolixa sunt aliquantulum, non apponimus.

($31^{rb}$): . . . (sicut medicum oculorum de toto corpore,) similiter moralem (philosophum) oportet de anima contemplari gratia virtutis et felicitatis . . . *Illam conclusionem apponit translatio alia*[5].

($31^{rb}$): . . . ad plurimum enim certificare de his operabilibus *forte est propositorum* . . .; alia translatio: . . . *est extra proposita* . . .[6]

($32^{vb}$): . . . nulla aliarum translationum habet illud *habituum* . . .[7]

Lect. 22 ($32^{rb}$): . . . utraque aliarum translationum non habet *quam malorum*.

($33^{ra}$): . . . *recta enim et optima deprecatur sermo* . . .; alia translatio: *rectus est enim et optimorum deprecator* . . . similiter tertia translatio: . . . *qui enim talis est, directus est et inquisitor rerum virtuosarum et optimarum* . . .[8]

In dieser zuletzt angeführten Stelle entspricht sowohl die *alia* wie auch die *tertia translatio* weder dem Texte bei Marchesi noch dem bei Averroes. Diese Tatsache, wie überhaupt

---

[1] *M* XXVIII f.; *A* I 4. [2] *M* XXIX; *A* I 5. [3] *M* XXX; *A* I 6.

[4] *M* XXXVIII; *A* I 12. Hier heißt es: „. . . voluptatem posuit in rebus, quae sunt in fine bonitatis", was inhaltlich den optimis ja gleichkommt.

[5] *M* XXXIX; *A* I 13. [6] Ebd.

[7] *M* XL (letzte Zeile); *A* I 13.

[8] Alle Stellen zur Lect. 22. *M* XXXIX; *A* 13. Die letzte heißt bei Averroes: „Qui enim talis est, directus est et inquisitor est rerum pertinentium virtuti."

alle gemachten Anführungen, zeigen uns aufs neue, wieviel in der Frage der Aristotelesübersetzungen im einzelnen noch der Klarstellung harrt.

## VII. Die von Pecham zitierten „auctoritates".

Wir haben oben schon erwähnt, daß Pecham in seinem Ethikkommentar bei der Lösung der aufgeworfenen Fragen oft merkwürdig scharf hervorhebt, daß er als Philosoph spreche; der Theologe werde vielleicht anders zu entscheiden haben. Daß die Ethik zu den philosophischen Disziplinen gehörte, *„in artibus"* behandelt wurde, ist bekannt.

Es spiegelt sich das nun auch wider in den von Pecham angeführten *„auctoritates"*. Aristoteles, der „Philosoph", nimmt mit 103 Zitaten weitaus die erste Stelle ein. Bei 21 Zitaten wird die Fundstelle nicht genannt. Je einmal werden erwähnt: *Caeli et mundi, Liber sensati* und *De animalibus*. Der *Liber Elenchorum* wird 3mal, *Perihermeneias* 4mal, *Liber Posteriorum* 9mal, *Liber Physicorum* ebenfalls 9mal, die *Metaphysica* 12mal, *Liber Topicorum* 22mal genannt. Die sehr häufigen Zitate aus der Ethik selbst habe ich nicht gezählt, doch sei erwähnt, daß gegen Schluß des Kommentars ($60^{rb}$, $73^{ra}$) zweimal zitiert wird: *„In nova Ethica"*. Nicht uninteressant ist auch die Beobachtung, daß das 11. Buch der *Metaphysik* immer (5mal) als *XI. Primae philosophiae* erscheint.

An Aristoteles reiht sich unmittelbar Augustin mit 57 Zitaten. Davon sind 48 ohne nähere Angabe. *De civitate* ist 5mal, *De moribus infidelium, De libero arbitrio, De natura boni* und *De cura* sind je 1mal genannt. Dazu kommt noch dreimal die von Pecham noch dem Augustin zugeschriebene Abhandlung *De spiritu et anima*.

Boethius ist mit 24 Texten vertreten. 20 davon sind ohne nähere Angabe. *De consolatione* wird 3mal, *De Trinitate* 1mal genannt.

Fast ebenso oft, nämlich 23mal, begegnet Dionysius, 19mal ohne Bezeichnung der Fundstelle, 4mal mit *De divinis nominibus*, denn das 2mal genannte *De diverso* ist nur ein Verschreiben, wie die Zitate selbst zeigen.

Damascenus wird 6mal ohne nähere Angabe genannt. Auf gleiche Weise und ebenso oft Plato, von dem außerdem einmal der *Timaeus* begegnet.

Ohne nähere Angabe werden außerdem noch zitiert: Tullius und Anselmus je 6mal, Gregorius 4mal, der Kommentator, hier Averroes, 3mal, Isaac 2mal, Avicenna, Hilarius, Ma-

crobius und der *Liber sex principiorum* je einmal. Ambrosius wird einmal genannt mit *„in Decretis"*.

Einmal wird ein Zitat, das nicht der 7mal erwähnten *Sacra pagina* angehört, eingeführt mit den Worten: *„Haec propositio scripta est"* und einmal heißt es: *„Hoc verum est et concessum a sanctis."*

Schon diese im Vergleich zum Umfange des Werkes und zur sonstigen Art Pechams geringe Anführung von theologischen Autoritäten weist darauf hin, daß hier eben nur oder doch vor allem der Philosoph sprechen will, der *„magister in artibus"*. Vielleicht liegt darin aber auch ein Hinweis darauf, daß wir es mit einem Werke aus der Frühzeit der Pechamschen Lehrtätigkeit, mit einem Anfänger, zu tun haben.

---

Es werden die in Vorstehendem gemachten wenigen Angaben genügen, um zu der Erkenntnis zu führen, daß wir es in unserem *„Scriptum super Ethicam"* mit einem in mehr als einer Hinsicht beachtenswerten Werke Pechams zu tun haben.

Möchte es der Findigkeit unserer Handschriftenforscher gelingen, noch das eine oder andere Exemplar dieses Kommentars nachzuweisen, damit so die Herausgabe desselben leichter und sicherer erfolgen kann, als das auf Grund einer einzigen Handschrift bekanntlich möglich ist.

---

## Die wichtigste, abgekürzt zitierte Literatur.

BAEUMKER, CL., *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts,* München 1913.

FELDER, P. HILARIN, O. Cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts,* Freiburg 1904.

GRABMANN, M., *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts,* in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XVII, 5—6.

Derselbe, *Thomas von Aquin*[4], Kempten 1920.

HEIDINGSFELDER, GEORG, *Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur nikomachischen Ethik,* Beiträge usw. XXII, 3—4.

KINGSFORD-LITTLE-TOCCO, *Fratris Johannis Pecham . . . tractatus tres de paupertate,* in: British Society of Franciscan Studies II, Aberdoniae 1910.

MARCHESI, CONCETTO, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale,* Messina 1904.

PELSTER, P. FR., *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen,* in: Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, 2. Reihe: Forschungen, Heft 4, Freiburg 1920.

PELZER, A., *Les versions latines des ouvrages de Morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII^e siècle,* in: Revue Néoscolastique XXIII (1921), 316 ff.

Derselbe, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par s. Thomas d'Aquin,* in: Revue Néosc. XXIV (1922), 333 ff.

SPETTMANN, HIER., *Quellenkritisches zur Biographie des Johannes Pecham,* in: Franziskanische Studien II (1915), 170 ff.

TOCCO, FEL., *La quistione della povertà nel secolo* XIV, Napoli 1920.

---

# Petrus de Trabibus.

## Seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi.

Von Bernhard Jansen S. J. in Breslau.

Obschon Wadding-Sbaralea[1] einige Andeutungen über die literarische Tätigkeit des Petrus de Trabibus machen, war sein Name in der Geschichte der Philosophie und Theologie völlig verschollen. Weder Hilarius Felder in seiner *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden* oder Hurter in seinem *Nomenclator* noch Ueberweg-Baumgartner in ihrem *Grundriß* oder de Wulf in seiner *Histoire de la philosophie médiévale* zitieren ihn. Er teilte hierin das Schicksal seines Lehrers Olivi. Erst Kardinal Ehrle erweckte seinen Namen von den Toten auf. In seinen bahnbrechenden Forschungen über Olivi[2] fragt er am Schluß nach dem Einfluß seiner spekulativen Ansichten und sagt dann: „den zweiten Satz Olivis [nur die vegetative und sensitive, nicht aber auch die intellektive Wesensform informiere den Körper] lehrte um dieselbe Zeit [gegen Ende des 13. Jahrhunderts] der Franziskaner Petrus de Trabibus, welcher sich überhaupt als dessen treuesten Schüler erweist; finden wir doch in seinen Kommentaren, welche Fr. Petrus nach 15jähriger Lehrtätigkeit zum Lombarden ausarbeitete, nicht etwa nur Olivis Ansichten, sondern auch dessen Beweise und Ausführungen mit solcher Treue reproduziert, daß man sich des Verdachtes kaum erwehren kann, ob wir etwa unter Petrus de Trabibus nur eine Latinisierung des Petrus Jo. Olivi zu suchen haben; freilich nur eine leere Mutmaßung, für welche keine weiteren Anhaltspunkte vorliegen . . . Ziemlich deutliche Anklänge an die Lehransichten dieser beiden Theologen [Petrus Olivi und Petrus de Trabibus] finden sich in den Arbeiten zweier anderer Franziskaner, Roger v. Marston und Nikolaus v. Ocham".

Dieses mit ganz wenigen Strichen entworfene Charakterbild soll im Vorliegenden auf Grund jahrelanger Oliviarbeiten und an der Hand eines Auszuges aus dem Kommentar des Petrus de Trabibus zu den beiden ersten Sentenzenbüchern, den Kar-

[1] *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae 1806. 611 sq.

[2] *Petrus Joh. Olivi, sein Leben und seine Schriften* (Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters), Berlin, Bd. 3 (1887), 459.

dinal Ehrle aus dem Codex Florent. Bibl. Nation. 1149 B 5 mit großer Sorgfalt gemacht und mir gütigst zur Verfügung gestellt hat, weiter ausgeführt werden.

Die erste Aufgabe war, die numerische Verschiedenheit des Petrus de Trabibus von Olivi mit Sicherheit nachzuweisen. Ich habe das in meiner Schrift „*Die Erkenntnislehre Olivis*", Berlin 1921, getan. S. 30 heißt es: „Diesen inneren Kriterien, die für die Möglichkeit der Identität beider Scholastiker sprechen könnten, stehen entscheidende äußere Bezeugungen entgegen, wie u. a. aus Wadding-Sbaralea, *Supplementum* p. 611 sq. über Petrus de Trabibus, p. 595 sqq. über Petrus Olivi, 378 über Jacobus Trisanto, der Petrus de Trabibus wiederholt zitiert, ersichtlich ist." Am Schluß konnte ich auf S. 122 drucken: „Durch die Güte des P. Franz Pelster erhielt ich nachträglich folgende wertvolle Mitteilung, die keinen Zweifel mehr übrig läßt, daß Olivi und Petrus de Trabibus zwei verschiedene Personen sind: Jacobus de Trisantis. Florenz Nat. Conventi Soppressi F. 3. 606. Lectura fratris Jacobi super sentencias. Der Kodex ist in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts geschrieben. Bei der Erklärung des ersten Buches zitiert Jacobus den Petrus de Trabibus neunmal: f. $10^{vb}$, $16^{vb}$, $24^{ra}$, $33^{rb}$, $35^{vb}$, $57^{vb}$, $58^{va}$, $78^{rb}$, bei der Erklärung des zweiten Buches sechsmal: $91^{va}$, $92^{va}$, $93^{va}$, $97^{vb}$, $125^{rb}$, $154^{va}$." Sicherlich kann ein so bedeutungsvollen Tatsachen, wie es die Informationslehre und die Spiritualenbewegung sind, nahestehender gelehrter Ordensbruder, wie es Jacob von Trisanto ist, den dabei in Frage kommenden Olivi nicht ständig mit Petrus de Trabibus verwechselt haben.

Der durchschlagendste neue Beweis aber für die numerische Verschiedenheit beider Scholastiker sind die unten anzuführenden mannigfachen wissenschaftlichen Abweichungen der beiden Denker voneinander, vor allem die formal-methodischen in der Darstellung und im Aufbau.

Daß de Trabibus gegen Ende des 13. Jahrhunderts lebte, ergibt sich aus der Anschaulichkeit und Lebendigkeit, mit der er die philosophisch-theologischen Kämpfe jener Zeit, namentlich zwischen dem traditionellen Augustinismus und dem neu eindringenden Aristotelismus schildert. Ebenso wie Roger Bacon nennt er Albert d. Gr. mit Namen, um ihn ebenso scharf zu bekämpfen, ferner erzählt er, wie 1264 ein Komet beobachtet sei, quae apparuit et duravit plus quam tribus mensibus, quae etiam usque ad quartam coeli suam comam protendere videbatur. Dasselbe ergibt sich in etwa auch aus der Treue, mit der er Olivis Lehren im einzelnen wiedergibt. Daß er Franzose war, legt sein Verhältnis zu Olivi nahe, Kardinal Ehrle trug auf dem Umschlag

seines Auszuges ein: Baluze, *Vitae pap. Aven.* I 729, Guil. de Preyssiaco oriundus ex loco, qui vocatur Trabes dioec. Basatensis. Seine Zugehörigkeit zum Franziskanerorden bezeugt er ausdrücklich in dem gleich folgenden Zitat. Über seine Stellung im Orden und seine wissenschaftliche Tätigkeit berichtet er mehr, als man bei der unpersönlichen Art der mittelalterlichen Schriftsteller erwarten darf. Huius sententiae praedictae consideratione ego scriptor huius operis, cum in ordine meo, scilicet Fratrum Minorum, multis annis legissem — woher Kardinal Ehrle seine obige Angabe einer 15jährigen Lehrtätigkeit geschöpft hat, habe ich nicht in Erfahrung bringen können — et originalia Sanctorum et dicta Magistrorum perlegendo — seine Schriften verraten dieselbe sorgfältige Schulung wie die seines Lehrers Olivi — secundum etiam gratiam a Deo mihi datam meditando et inquirendo plura circa librorum (!) Sententiarum, quae multis auditoribus utilia videbantur, cogitassem et auditoribus protulissem, non deterritus invidia aemulorum, quam necesse est pati frequenter ab aliquibus eos, qui ceteros praecellere videntur, nec disciplina seu improbatione multorum, qui audita magis probant vel improbant affectu consuetudinis quam iudicio rationis, imbecillitate ingenii nihil credentes bene dici [quam] quod legere vel audire consueverunt. Diese ausdrucksvolle, vielsagende Stelle berichtet einmal von seinen Sentenzenkommentaren, weiterhin von seinen Lebensschicksalen, drittens von seiner kritischen Art, Berichte, die anderweitig bestätigt werden.

Darnach teilte Petrus de Trabibus in etwa das Schicksal seines Lehrers, viel angefeindet fand er aber auch viele Anhänger. Indes scheint er ein solches Maß von Verdächtigungen nicht verkostet zu haben wie dieser, denn sonst hätte er schwerlich offen und unverblümt vom Gewöhnlichen abweichende Ansichten vortragen dürfen, die Olivi häufig bloß unter fremdem Namen einführte. Wenn wir den Konservatismus, der die Grundrichtung Olivis bildet, bedeutend einschränken mußten, dann auch den seines Schülers. Auch dieser weicht bei aller Verehrung, die er Augustinus zollt, in manchen bedeutsamen Lehrstücken von ihm ab, so in dem Verhältnis der Seelenkräfte zur Seelensubstanz, in der Verflüchtigung der rationes seminales zur Aristotelischen Potentialität, vor allem im Aufgeben der Theorie von der höheren göttlichen Erleuchtung beim natürlichen Erkennen. Seinen Konservatismus formuliert er prinzipiell fast mit derselben Schärfe wie etwa der hl. Bonaventura: Recordetur lector libri huius eorum, quae dixi in principio primi mei, scilicet me in hoc opere loqui opinando et inquirendo et nihil simpliciter asserendo nisi quod haberi potest ex fide et scriptura vel ex ratione certa et

manifesta. Attendat etiam me loqui aliquando secundum quod consuetum est dici nihil aliud inquirendo ex principali proposito et intentione. Daraus ergibt sich auch sein kritischer Sinn, ebenso wie aus folgender Stelle: Prolixitatem autem — die übrigens nicht auffällt, namentlich Olivis Breite gegenüber gleich Null ist — imputet difficultati quaestionum et multiplicitati opinionum et conditionum, propter quam oportuit me magis insistere proposito ostendendo vel opposito firmando.

Von derselben Kampfesfreudigkeit gegen Aristoteles und die damaligen Aristoteliker wie die spekulativen Schriften Olivis ist auch der Sentenzenkommentar des Petrus de Trabibus getragen. Wenn er an Temperamentfülle auch hinter ihm zurücksteht, so bleibt doch noch genügend übrig, wie etwa aus folgender Stelle erhellt: Quidam intendentes philosophiam statuere et theologiam sub ea captivare quaestiones theologicas omnino philosophice tractantes, quasi philosophi prophetae fuerint vel evangelistae — diese liebenswürdige Bezeichnung kehrt öfter wieder — et non potius erronei et diminuti veritatis inquisitores, dicunt . . . Daß die Voreingenommenheit gegen Aristoteles den Schüler gelegentlich ebenso blind für den wahren Sinn seiner ursprünglichen Lehre macht, wie wir das so oft bei Olivi feststellen mußten, ist leicht verständlich: Quidam errorem Aristotelis excusare vel palliare volentes dicunt non fuisse intentionem Aristotelis nec philosophorum, quod coelum haberet animam in ratione formae, sed solum in ratione motoris. Diese Stelle zeigt überdies, daß auch de Trabibus den Stagiriten aus trüben Quellen, nämlich aus den arabisch-neuplatonisch gefärbten, kennen lernte.

Nach dieser allgemeinen Einführung mögen einige Stichproben zur eingehenderen Charakteristik folgen, wobei natürlich die Ansichten herausgehoben werden, in denen er wie sein Lehrer seine Eigenart verrät. Dabei wird sich von selbst die durchgängige Übereinstimmung beider ergeben, ohne daß mancherlei Verschiedenheiten übergangen werden. Diese Methode, Olivi und de Trabibus einander gegenüberzustellen, dürfte wegen der großen Geistesverwandtschaft beider die spekulative Eigenart des letzteren am schärfsten herausarbeiten.

Betrachten wir zunächst kurz die formelle Seite. Olivi faßte erst nachträglich seine ursprünglich selbständig behandelten Fragen nach Art einer frei gehaltenen Sentenzenerklärung zusammen, Petrus de Trabibus hat von vornherein einen regelrechten Kommentar geplant, wie schon die übliche Einteilung in Distinktionen, Artikel, Quästionen verrät. Er behandelt auch weit mehr theologische Gegenstände, z. B. fehlen bei Olivi seine ausführlichen

Untersuchungen über die Gnade. Dagegen schickt er nach dessen Vorbild der Darlegung der eigenen Ansicht ausführliche geschichtliche Überblicke voraus, die indes weniger breit ausfallen. Weiterhin ist er seinem Lehrer an knapper, faßlicher Darstellung weit überlegen. Wir werden das nachher an dem Beispiel der Informationslehre sehen. Überaus wohltuend berührt im Gegensatz zu Olivis diplomatisch versteckter Art, die die eigene Ansicht hinter vorgeschobenen Gewährsmännern verbirgt, die Offenheit, mit der de Trabibus seinen wissenschaftlichen Standpunkt unzweideutig ausspricht. Darum fehlt auch die angebliche oder wirkliche Unentschlossenheit, die bei Olivi so oft das bestimmte Ja oder Nein vermissen läßt und die seine systematische Art häufig zum bloß geschichtlich-kritischen Referat herabdrückt. So äußert sich jener im Gegensatz zu diesem in der Frage über die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein klar über das sachliche Zusammenfallen beider: Dicendum, quod nec in angelo nec in ente aliquo actuali et perfecto est dicere compositionem ex essentia et esse tamquam ex diversis naturis, eo quod omnis essentia de sua ratione et intellectu habet aliquod esse et aliquam actualitatem. Licet enim aliqua essentia, ut materia, de se non habeat perfectam actualitatem, necesse est tamen, quod habeat aliquam, licet imperfectam, quae per formae actualitatem habet perfici et compleri. Et ideo nec in materia esse addit ad essentiam ... Unde generaliter verum est, quod esse rei proprium non addit ad essentiam rei propriam aliquid realiter differens ab ipsa, sed addit tantum alium modum significandi et dicendi. Mit der gleichen Bestimmtheit äußert er sich über den Grund der Individuation der Dinge und der Persönlichkeit vernünftiger Wesen. Während Olivi zu einer sichern Entscheidung nicht gelangen kann, sagt de Trabibus kurz und bündig: Videtur igitur dicendum, quod illud est causa individuationis in unoquoque, quod est causa essendi in eo; nam ... individuatio ... nihil reale vel essentiale addit omnino ad essentiam eius, cuius individuatio dicitur esse.

Statt vieler weiterer Belege nur noch sein Verhalten zur Augustinischen Erkenntnislehre, das in seiner Eindeutigkeit so wohltuend von Olivis hochdiplomatischer, gewundener Art absticht und gegenüber der ungeschichtlichen Umbiegung zugunsten der Aristotelischen Abstraktionstheorie, wie man sie etwa bei Thomas von Aquin findet[1], viel historisch-kritischen Sinn verrät. Respondeo dicendum, quod intentio fuit Augustini de plano — man meint fast einen bewußten Gegensatz zu der gegenteiligen

[1] *S. th.* q. 84 a. 5; Georg v. Hertling, *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin,* München 1904, 576 ff.

Deutung herauszuhören —, quod Deus est lux illuminans intellectum in omni eius cognitione . . ., ita quod est ei ratio cognoscendi non ut species informans, sed ut lux determinans, sicut lux corporalis ratio videndi in visione corporali . . . Et breviter, fere omnes libri Augustini ista doctrina sunt respersi — eine ebenso zutreffende Bemerkung wie mutige Äußerung für den, der wie de Trabibus die Richtigkeit der Augustinischen Erklärung bestritt —. Vult autem, quod dupliciter cooperatur lux aeterna intellectui ad intelligendum, quoniam respectu quorundam cooperatur ei solum illustrando, et haec illuminatio est generalissima respectu omnium, quae intelliguntur. Respectu quorundam vero etiam non solum cooperatur intellectui ut illustrans, sed etiam ut ea exprimens et repraesentans. Et hoc videtur velle de aliis, quae necessariam et incommutabilem veritatem [habent]. Mit ebenso gesunder Kritik wie feinem Takt widerlegt er diese Ansicht: Sed licet credam Augustinum in praefata sententia piam et rectam intentionem habuisse, fateor tamen me non intelligere, quomodo ista positio habeat veritatem, licet quondam ipsam tenuerim. Sequitur enim ex positione ista, quod divina lux, quae non est aliud quam divina essentia, naturaliter ab omni intelligente aliquo modo videatur . . . Dicendum ergo, quod intellectum nostrum videre seu cognoscere aliquid in Deo sive in divina luce potest tripliciter intelligi: aut sicut in principio effectivo aut sicut in radio irradiativo aut sicut in exemplari et speculo repraesentativo. Primo modo dicitur bene videre in ipso, quia ipse efficit ipsum intellectum dans ei esse et virtutem ad intelligendum. Et iste est modus communis naturalis cognitionis. Ganz wie Olivi und Thomas v. Aquin [1].

Diese angeführten Abweichungen des Schülers vom Lehrer zeigen einmal ihre numerische Verschiedenheit und zweitens das selbständige Weiterarbeiten des ersteren.

Auf dem Grenzgebiet zwischen der formalen und inhaltlichen Seite liegt die prinzipielle Äußerung im Anfang der Erklärung des 1. Sentenzenbuches dist. I. art 2. q. 3, die ein Gegenstück zu Olivis De perlegendis philosophorum libris bildet: Utrum licitum sit addere Scripturae dicta philosophorum vel etiam legere. Die Stellungnahme ist für beide bezeichnend: Olivis heftige Art äußert sich viel ablehnender und schroffer, de Trabibus ist ruhiger, abwägender, vermittelnder. Nach einer hochaszetischen Abwehr aller eitlen Absicht wird mit Berufung auf Augustinus zwischen Älteren und Jüngeren unterschieden. Erstere können ihre Zeit besser verwenden, unter den Jüngeren sind wiederum diejenigen, welche ingenii tardioris et grossiosis sind, von solchen Genüssen

[1] Jansen, *Die Erkenntnislehre Olivis,* 104; S. Thomas, *S. th.* I. q. 84 a. 5.

ausgeschlossen. Dagegen ist es denen unter ihnen, die acuti et subtilis vel etiam mediocris ingenii sind, licitum et utile multum. In dreifacher Weise fördert nämlich das weltliche Wissen die Kenntnis der hl. Schriften und darum wird ganz im Sinn des Anselmschen credo ut intelligam geschlossen: Ideo sicut in tota philosophia licet studere, sic de tota licet addere ea, quae faciunt ad fidelem eius expositionem. Modus tamen et ordo servandus est, ne scilicet inducantur ad Scripturae affirmationem vel auctoritatem ei tribuendam, sed potius ad manifestationem et delectationem, nec sic multiplicentur, ut quasi aeque principalia videantur.

Was den Lehrinhalt betrifft, so ist das Bedeutsamste die vollständige Herübernahme der eigenartigen vom Vienner Konzil verurteilten Informationslehre Olivis [1]. Punkt für Punkt folgt ihm hierin de Trabibus. Bloß die eine wichtige Seite, daß die pars intellectiva animae rationalis ein dynamisches Verhältnis zum Körper eingeht, habe ich in den Auszügen nicht formell ausgesprochen gesehen, wenn sie sich auch logisch aus der Leugnung der formellen Seinseinheit ergibt. Umgekehrt findet sich bei de Trabibus die bei Olivi fehlende formelle und ausdrückliche Betonung, daß in uno homine non est nisi una anima; das sei gegenüber Palmieri [2] hervorgehoben, der in der Kontroverse mit Zigliara [3] behauptet hat, Olivi nehme mehrere Seelen an. Wohltuend von Olivis umständlicher Fassung sticht die knappe, klare Wiedergabe bei de Trabibus ab.

Zunächst kehrt auch bei diesem genau wie bei jenem diese Informationslehre oft wieder und dient als Ausgangspunkt für manche andere Theorien. Fernerhin wird sie im selben Zusammenhang behandelt, einmal in der Frage, utrum sensitiva in homine sit a generante, sodann in der Untersuchung, utrum liberum arbitrium possit impediri per corporis impedimentum. Die Materie hat aus sich einen Akt, sie findet sich in allen geschöpflichen Wesen, auch in den reinen Geistern, deren Materie jedoch spezifisch von der körperlichen verschieden ist, die niedere Form ist nie, wie etwa bei Albert und Scotus, gleichsam die noch durch eine höhere Form zu vervollkommnende Materie. Die anima rationalis besteht aus der materia spiritualis und den drei Teilformen, der vegetativa, sensitiva, intellectiva. Nur die beiden ersten Teilformen informieren den bereits chemisch-physikalisch aufgebauten Körper per se, die pars intellectiva nicht. Das letzte einigende Band, das Leib und Seele, die beiden informierenden

---

[1] Vgl. B. Jansen, *Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele* (Franziskanische Studien, Münster i. W., 5. Bd. [1918], 153—175, 233—258).

[2] *Animadversiones in recens opus de mente concilii Viennensis*, Romae 1878.

[3] *De mente concilii Viennensis*, Romae 1878.

Teilformen und die bloß substantiell mit dem Körper verbundene pars intellectiva zusammenhält, ist die materia spiritualis, die mithin von der höchsten Wichtigkeit ist. Auch de Trabibus, in allen diesen Sonderbarkeiten der gelehrige Schüler Olivis, ist wie dieser durch die Überspannung des Begriffes und der Aufgabe der Form zu seinem Irrtum verleitet worden: da die Form ihr Sein der Materie mitteilt und diese gewissermaßen ganz verschlingt oder in sich umwandelt, so müßte die pars intellectiva, wenn sie durch sich und nicht bloß durch Vermittlung der beiden andern Teilformen Form des Körpers wäre, diese vergeistigen und unsterblich machen. Oder umgekehrt müßte die geistige Form ganz ins Körpersein der ausgedehnten Materie herabsinken. Selbst bis auf die konkrete Einzelausführung stimmen beide derartig überein, daß die Mutmaßung des Kardinals Ehrle den Sachverhalt scharfsinnig zum Ausdruck bringt. Voraussetzung dieser ganzen Informationslehre ist die These von der Mehrheit der Formen im Menschen, die de Trabibus mit der ganzen Sicherheit altererbten Besitzes gegen die Neuerung von der Einheit der Form verteidigt. Bei Widerlegung derselben unterscheidet er genau wie Olivi die philosophischen und die theologischen Beweisquellen.

Der Wichtigkeit dieses Punktes halber bringen wir einige Stellen, an denen de Trabibus klar und kurz das Wichtigste seiner Informationslehre vorlegt. Anima humana est suppositum quoddam substantiae spiritualis, compositum ex materia et forma spirituali, comprehendens et aggregans plures formas, ut vegetativam, sensitivam et intellectivam in materia una, ita quod quaelibet harum est pars quaedam formalis suppositi illius in sua spirituali materia radicata ... Licet anima intellectiva sit ultima perfectio hominis, non tamen secundam eam informat anima corpus, tribuens ei et communicans actum eius. Ideo intellectiva manet libera, quia non est essentialiter et per se materiae corporali alligata ut forma et actus ... Necesse est, heißt es anderswo, dicere, quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint diversae partes formales unius animae humanae in una spirituali materia animae radicatae, unum suppositum animae constituentes. Daß die sensitiva hominis nicht durch Zeugung, sondern durch Schöpfung ins Dasein tritt, ergibt sich aus folgender Erwägung: Si sensitiva est a generante, sequitur ex ea unus error de duobus, aut quod intellectiva non est libera nec possit supra se reflectere aut quod non sit aliquid de essentia hominis in constitutione. Quod sic patet: Si enim sensitiva in homine educitur de principiis corporis et non est a creatione idem in supposito cum intellectiva, tunc aut intellectiva est sub-

stantia quaedam immediate et per se unibilis corpori humano et per se perficiens illud et non per aliquid suppositi sui aut non. Si sic, ergo intellectiva est forma substantialis essentialiter et immediate et per se alligata corpori vel materiae corporali, et operatio eius erit dependens ab organo corporali. Sed nulla talis forma potest supra se reflecti nec supra actum suum. Si non, ergo nullo modo unitur corpori ut forma et perfectio, quia non ratione sui, cum de se sit forma libera et absoluta a corporali materia, nec ratione alicuius formae sibi consubstantialis in supposito suo, cum vegetativa et sensitiva non sint aliquid suppositi sui, si a principiis corporis sui educuntur.

Mit seiner verschlungenen Informationstheorie hängt seine ebenso eigenartige Auffassung vom Verhältnis der Seelenkräfte zur Seelensubstanz aufs engste zusammen, eine Frage, die im Kampf zwischen dem Augustinismus und Aristotelismus des 13. Jahrhunderts lebhaft diskutiert wurde. Olivi und de Trabibus lassen sie weder mit Augustinus vollständig zusammenfallen noch mit Aristoteles sachlich verschieden sein. Die Kräfte sind vielmehr die verschiedenen formalen Bestandteile der geistigen Substanz, die in ihrer Gesamtheit zusammen mit der geistigen Materie die Seele ausmachen. Intellectus et voluntas habent diversitatem non solum in ratione potentiae, sed etiam in ratione essentiae. Sunt enim formae diversae animae seu naturae formales in una materia spirituali animae radicatae, per quas anima diversos actus circa obiecta diversa operatur ... Licet ordinem secundum tempus in materia sua non habeant, habent tamen ordinem secundum naturam; nam intellectus et affectus, ut agant circa obiecta propria, habent ordinem ad invicem ... Quaelibet pars per se sumpta differt a toto et sic quaelibet potentia a tota anima, sed omnes in simul sumptae sunt idem cum anima.

Die schon angedeutete Gleichsetzung der Augustinischen rationes seminales mit der Aristotelischen Potentialität, die man bei beiden Scholastikern nicht erwarten sollte, kommt im Folgenden klar zum Ausdruck. Videtur dicendum secundum Augustinum, a quo ad nos pervenit vocabulum rationis seminalis, quod ratio seminalis, si proprie accipiatur, est vis determinatae proportionis materiae secundum exigentiam generabilis speciei alicuius virtuti agentium proportionalis vel proportionatae. Elementa enim sunt diversimode proportionalia ... Ad hanc vero proportionem elementa non se habent active, sed passive. Ideo non est actu in materia... Propter quod non ponit in materia nisi possibilem transmutabilitatem ab agente. Ipsa enim materia de se, antequam ab agente determinato moveatur et transmutetur ad determinatam speciem generabilis alicuius, indifferens est ad

generationem cuiuslibet speciei, sed determinatur ab agente ipsam transmutante et assimilando ad speciem similem virtuti appropriatae agentis universalis, si agens particulare specificum desit.

Außer den bereits erwähnten metaphysischen Fragen über die Identität von Dasein und Wesenheit, von Artsein und Individuation, von Substanz und Person, in denen sich der nichtaristotelische oder nichtthomistische Standpunkt verrät, könnte zur näheren Charakteristik seiner Lehrrichtung und seiner großen Abhängigkeit von Olivi noch auf manche Ausführungen seiner Engellehre hingewiesen werden. — Umgekehrt ergeht er sich bei der Erklärung des Sechstagewerkes ausführlich über das Licht, worüber sich Olivi fast völlig ausschweigt. Das geschichtlich Interessanteste dabei ist, daß er in der 4. Frage, utrum lux sit corpus, kurz aber treffend die Hauptsätze der damaligen Lichtmetaphysik [1] wiedergibt: Ponunt quidam lucem habere materiam et formam dicentes, quod natura eius est, quod possit suam materiam et suam formam simul multiplicare, secundum quam multiplicationem a corpore luminoso dicunt lucem esse et fieri in diaphano, et sic necesse est lumen sive lucem esse corpus. Er verwirft diese Ansicht, entsprechend seiner ablehnenden Stellung zum Neuplatonismus überhaupt, die er wiederum mit Olivi teilt. Dabei macht er die treffende Bemerkung: Sed cum isti Aristotelis sequaces essent, miror, quomodo in hac quaestione tam ab eo divertere possunt, qui probat II. De anima lumen corpus non esse. Demnach hat er von den verschiedenen arabisch-neuplatonischen Unterströmungen, die neben den beiden Hauptströmungen des 13. Jahrh. einherzogen, schwerlich ein klares Bild gehabt.

Dieselbe Abhängigkeit wie in metaphysischen verrät de Trabibus auch, abgesehen von der Informationslehre, in psychologischen Fragen, die in Olivis Quaestiones zum zweiten Sentenzenbuch den breitesten Raum einnehmen und für den Philosophiehistoriker die weitaus wichtigsten sind. Sie behandeln sowohl die Psychologie des Erkennens als die des freien Wollens.

Die vollständige Übereinstimmung in der Erkenntnislehre ist um so auffälliger, je eigenartiger und abseits von der breiten Heerstraße liegend sie ist. Nur sind die Ausführungen bei Olivi viel ausführlicher, reicher und systematischer.

Negativ lehnen beide, wie bereits gezeigt, die Augustinische Einstrahlungslehre ab, indes bemerkt de Trabibus eigens, daß er sie früher verteidigt habe. Beide leugnen jeglichen sachlichen Einfluß des Objektes auf das Erkenntnisvermögen, wenngleich

[1] Clemens Baeumker, *Witelo* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 2), Münster i. W. 1908; Ludwig Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste* (Beiträge XVIII, 4—6), Münster i. W. 1917.

sie seine Anwesenheit, entweder die reale oder die durch die species memorialis gewährleistete, als condicio sine qua non ansehen. Beide bestreiten jegliche dem Erkenntnisakt vorausgehende und ihn vermittelnde species, sowohl sinnliche als geistige, was in dieser Allgemeinheit bis jetzt von keinem Scholastiker des 13. Jahrhunderts nachgewiesen wurde. Beide endlich — und das ist das sachlich Wertvollste — vermitteln den Übergang von der Erfahrung, womit der menschliche Erkenntnisprozeß beginnt, zum geistigen Erkennen durch die colligantia potentiarum. Die psychologische Voraussetzung dieser colligantia ist die materia, in der die verschiedenen Erkenntnis- und Strebekräfte wurzeln. Wenn sich nun das sinnliche Erkennen in bezug auf ein bestimmtes Objekt betätigt, so tritt auch das geistige Erkennen in entsprechende Tätigkeit, ohne daß eine eigentliche kausale Einwirkung vom einen auf das andere stattfindet. Olivi[1] drückt das so aus: Sciendum, quod colligatio spiritus ad corpus, propter quam motus vel dispositio unius redundat in alterum, consistit principaliter in formali unione spiritus ad corpus tamquam ad suam formam ... Secundario vero consistit in concursu plurium potentiarum animae in eadem materia spirituali ipsius animae. Utrobique est identitas materiae causa, quare ad impressionem directe factam in corpore sequatur aliquis effectus in anima, acesi prima impressio facta in corpus esset quaedam motio ipsius | animae, est enim pro tanto motio eius, pro quanto est motio suae materiae corporalis. Alle diese Feinheiten werden bei de Trabibus nur von ferne angedeutet, wie man überhaupt das Gesagte mühsam aus zerstreut hingeworfenen Bemerkungen zusammenstellen muß, während Olivi eigene Fragen über das Erkennen hat.

So äußert er sich beispielsweise über die colligantia potentiarum in der gleich zu behandelnden Frage, utrum liberum arbitrium possit impediri: Voluntas ... nata est dupliciter moveri, uno modo per naturalem colligantiam sui ad rationem et ad potentias inferiores. Motus enim appetitus intellectivi naturaliter est coniunctus apprehensioni intellectus, sicut etiam in sensitiva se habet. Et ideo, quando intellectus rationem boni et convenientis et delectabilis in aliquo apprehenso ei repraesentat, statim habet ad illud moveri et inclinari. Qui motus, secundum quod est subitus, non est omnino in voluntatis potestate secundum statum naturae corruptae, quia magis est naturalis quam voluntarius ... Cum ergo potentiae sint omnes unitae et radicatae in una spirituali materia et supposito, sicut etiam omnes unitae corpori essentialiter, licet non omnes formaliter, sint, sicut in compositione

[1] Jansen, *Die Erkenntnislehre Olivis,* 81.

ad corpus naturaliter ordinatae tam in existendo quam in operando: manifestum est, quod ineptitudo existens in corpore vel mutatio in ipso facta facit in anima immutationem immediate quoad potentias inferiores, impeditio autem potentiarum inferiorum vel occupatio nimia in actibus suis redundat in potentiam intellectivam, cum sit cum ipsa unita et radicata in eadem materia spirituali. – Ausführlich untersucht de Trabibus in eigenen Thesen, die bei Olivi fehlen, das Vorhandensein des intellectus agens und possibilis. Mit Berufung auf Augustin und Anselm lehnt er ihn ab. Von einigem geschichtlichen Wert dabei ist, daß er die sonst in der Franziskanerschule vorkommende Gleichsetzung[1] des intellectus agens mit dem göttlichen, ungeschaffenen Licht ablehnt, auch Augustin habe sie nicht gleichgesetzt.

Die Freiheitslehre ist bei de Trabibus großenteils anders gerichtet als bei Olivi. Dieser legt das Hauptgewicht seiner Untersuchung auf den Nachweis der vollen Aktivität des freien Willens ohne Beeinflussung durch das erkannte Objekt, das nur condicio ist. Bei Petrus de Trabibus fehlt diese echt franziskanische Betonung der Aktivität, er stellt im Zusammenhang mit dem Gnadenzustand und der Sünde Adams etwa folgende Fragen: Utrum liberum arbitrium sit habitus vel potentia, utrum sit potentia una, utrum sit ratio vel voluntas vel potentia aliqua ab utraque differens — est voluntas, prout habet rationem cooperantem sibi coordinatam —, utrum voluntas naturalis et deliberata sint potentiae diversae, utrum ratio inferior possit sine sensualitate peccare, utrum liberum arbitrium sit in Deo et beatis, utrum sit aequaliter in omnibus, in quibus est, utrum possit cogi, utrum sit respectu boni vel mali. Dagegen schließt sich de Trabibus wiederum aufs engste an Olivi in der folgenden Frage an: Utrum liberum arbitrium possit impediri per corporis impedimentum. Die Lösung wird auf Grund der eigenartigen Informationstheorie gegeben.

So zeigt also auch die Psychologie des Petrus de Trabibus einmal den engsten Anschluß an Olivi, weiterhin aber auch ein selbständiges Hinausgehen über ihn. Gegen Schluß des Kommentars zum zweiten Sentenzenbuch werden viele Fragen über Gnade, Erbsünde, Sittlichkeit gestellt, die bei Olivi fehlen.

---

[1] O. Keicher, *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom „intellectus agens"*, in: v. Hertling-Festschrift, Freiburg i. Br. 1913, 173 ff.; derselbe, *Der Intellectus agens bei Roger Baco*, in: Baeumker-Festschrift, Münster i. W. 1913, 297 ff.

# Das Opusculum „De passionibus animae" Dionys' des Kartäusers.

Von Professor Dr. Georg Heidingsfelder in Eichstätt.

Die Passionenlehre des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theologica I. II. qu. 22—48 schloß in bewunderungswürdiger Synthese Vorausgehendes zusammen und baute es schöpferisch zum großen System aus, das auch Späteres richtunggebend beeinflußte. Darin sind alle einig, die ernsthaft und unvoreingenommen sich mit ihr beschäftigten. Sie sehen in ihr, um nur ein paar Urteile hervorzuheben, „das erste System einer Psychologie des Herzens"[1], etwas vom „Herrlichsten, was Thomas geschrieben"[2], den „monumentalen Abschluß einer langen und zähen Entwicklung dieser Theorie, einen Abschluß, der auch den nachthomistischen Erscheinungen auf diesem Gebiete sein eigenartiges und vor allem sein systematisches Gepräge aufdrückt"[3]. So stark war die Nachwirkung des thomistischen Passionentraktates, daß selbst Descartes dem Banne der thomistischen Theorie sich nicht vollständig zu entziehen vermochte, trotz aller Bemühungen von den Darstellungen Früherer sich frei zu machen und so zu verfahren, als habe über diese Materie vor ihm noch niemand gehandelt[4]. Die scholastische Literatur über das Passionenproblem ist äußerst gering. Es macht fast den Eindruck, als habe die nachthomistische Zeit dafür gehalten, diese Frage habe durch Thomas ihre vollendete und durch nichts mehr zu ergänzende Darstellung gefunden. Das klingt auch heraus aus einer Bemerkung des berühmten Thomaserklärers Johannes a S. Thoma († 1644), daß selbst die Kommentatoren diesen Traktat

---

[1] Morgott, *Die Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Thomas*, Eichstätt 1864, 5.

[2] Plassmann, *Die Schule des hl. Thomas*, Soest 1857, IV, 714.

[3] M. Meier, *Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker XI, 2), Münster 1912, S. X.

[4] Siehe M. Meier, *Descartes' Stellung zu den Alten in seinem Traktat „Les passions de l'âme"*, in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet von seinen Schülern und Verehrern, Freiburg 1913, 197 ff.

bei Thomas von Aquin gewöhnlich übergehen, „tum quia circa illum non sunt graviores controversiae, tum quia plenissime a Divo Thoma de illis disputatum est“[1]. Infolgedessen darf es nicht Wunder nehmen, wenn namentlich selbständige Abhandlungen über die passiones animae in der Zeit nach Thomas ganz selten sind.

Ein solches von der Forschung noch nicht beachtetes Opusculum „De passionibus animae“ ist uns von Dionys dem Kartäuser († 1471) überkommen, der mit den Dominikanerthomisten Johannes Capreolus († 1441), dem „Princeps Thomistarum“, mit Petrus Niger († nach 1481) und Dominikus von Flandern († 1500) als einer der bedeutendsten und vor allem fruchtbarsten Vertreter theologisch-philosophischer Spekulation im 15. Jahrhundert betrachtet werden darf. Von seiner gewaltigen, Theologie, Philosophie und Mystik umfassenden wissenschaftlichen Tätigkeit berichtet ein von ihm selbst zusammengestelltes Verzeichnis seiner Schriften, zu welchem er auf mannigfaches Bitten hin trotz manch bescheidener Bedenken vor allem auch deshalb sich entschloß, weil schon zu seinen Lebzeiten ihm zahlreiche Opuscula zugeschrieben wurden, deren Verfasser er gar nicht war. In diesem Verzeichnis werden, nach dessen Wiedergabe in der neuesten, von seinen Ordensgenossen selbst besorgten Gesamtausgabe der Werke des Kartäusers, nicht weniger als 187 größere und kleinere Werke, Kommentare und selbständige Schriften, aufgezählt[2]. Das von uns gemeinte Opusculum „De passionibus animae“ steht an 152. Stelle des nach sachlichen Gesichtspunkten geordneten Verzeichnisses[3]. Es umfaßt 66 fort-

---

[1] JOANNES a S. THOMA, *Cursus theologicus in Summam Theologicam D. Thomae,* Parisiis 1885, tom. VI, p. 194. Darum will auch Johannes die Passionen mehr bloß „summatim“ behandeln und die einzelnen Quästionen „quasi textuatim“ durchgehen.

[2] *Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia* in unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium cura et labore Monachorum sacri ordinis Cartusiensis favente Pont. Max. Leone XIII, Monstrolii 1896, tom. I, p. XLIX sqq Aus den das Verzeichnis selbst einleitenden Vorbemerkungen verdient ein Hinweis auf die Bedeutung der von der modernen Handschriftenforschung so sehr betonten „Initia“ für die zuverlässige Feststellung des Autors eines Werkes Beachtung: „Verum, quando ista scribo, ad discernendum opuscula mea ab aliis, non reor sufficere titulos seu nomina opusculorum exprimere, nisi et eorumdem exordia finesque tangantur. Siquidem et a diversis frequenter conscripti sunt libri nominum eorumdem et de eisdem materiis.“ Über die literarische Tätigkeit des Kartäusers s. auch den Artikel von SCHEEBEN in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon III, 1807. Die obige Gesamtausgabe füllt 41 Foliobände, welche 1896—1912 erschienen.

[3] *Opera omnia* Tom. I, p. LXVII. Den Text siehe *Opera omnia* Tom. 40, p. 321—392.

laufende Artikel, von denen die 3 ersten über den Urstand des Menschen und seine leiblich-seelische Ausstattung handeln, 5 weitere der allgemeinen und 58 der besonderen Passionenlehre gewidmet sind. Die folgenden Mitteilungen müssen sich sowohl in der allgemeinen Charakteristik des Opusculums wie in der Kennzeichnung der Grundgedanken der allgemeinen Passionenlehre auf wenige Hauptlinien beschränken.

## I.

Die wissenschaftliche Eigenart Dionys des Kartäusers ist ihrem allgemeinen Charakter nach eine bei aller theologisch-philosophischen Fundierung vorzüglich von aszetisch-mystischem Interesse geleitete. Wie er selbst sein ganzes persönliches Leben auf die Liebe zu Gott hinordnet, so will er auch durch seine wissenschaftliche Arbeit nur das eine große Ziel anstreben, die Liebe Gottes in aller Herzen zu entflammen und zu mehren. Eine Huldigung an diesen Gott der Liebe ist darum auch der Schlußakkord fast aller seiner Werke, die, wie er in der Einleitung zu seinem Schriftenverzeichnis selbst sagt, fast durchwegs mit der stereotypen Formel ausklingen: „Qui est super omnia Deus sublimis et benedictus. Amen“[1]. Dieser Grundzug seines Denkens und Wollens durchwaltet auch die Abhandlung „De passionibus animae” des Kartäusers: „Non est autem intentionis meae in editione praesenti huiuscemodi difficultates discutere, subtilitatibusque vacare, sed de passionibus animae et pulchritudine mentis plane profari, non ad acuendum ingenium, neque ad exercitandum intellectum, sed ad emundandum affectum et inflammandam voluntatem. Non ergo cognitio, sed devotio, non scientia sed virtus, non copia verbi, sed conversationis sinceritas, finis est operis huius“[2]. Es liegt aber in der Besonderheit seines ganzen Schrifttums, daß Dionys dieses erhabene Ziel nur auf dem Wege einer gewissenhaft sachlichen Lehre von den Passionen der Seele zu erreichen sucht. Zu solch ernsthaft wissenschaftlicher Betrachtung zwingt ihn außerdem sein, wie wir sehen werden, enger Anschluß an den Passionentraktat des hl. Thomas von Aquin, dessen historisch-kritische Arbeitsweise auch beim Kartäuser durchgehends zur Geltung kommt. Liebt er es doch bei den einzelnen Artikeln die Erörterung des jeweiligen Problems mit einer Definition oder Distinktion zu beginnen und noch häufiger sie dadurch in Fluß zu bringen, daß er eine berühmte Lehrmeinung — namenllich Augustinus kommt da gerne zu Wort — an den Anfang stellt oder zwei entgegengesetzte

[1] *Opera omnia* Tom. I, p. L.

[2] Art. IV, *Op. o.* 40, 331 a (= *Opera omnia* Tomus 40, p. 331 a).

Lehrmeinungen einführt, durch deren sachliche Prüfung und Weiterführung er dann Meinungsverschiedenheiten zu harmonisieren oder zu beseitigen und die Wahrheit herauszustellen weiß. Die Sicherheit und Selbständigkeit, mit welcher Dionys in Artikel VII etwa die Frage: An passiones animae sint ex se bonae vel malae moraliter? und den einleitend ponierten Gegensatz zwischen der peripatetischen und der stoischen Auffassung behandelt, ist hierfür ein trefflicher Beleg. Überhaupt ist die Zahl und die Bedeutung der von Dionys angezogenen Autoren[1], deren Auffassungen ihm nicht einfache Belege oder gar bloße Dekoration sind, sondern deren oftmals entgegengesetzten Meinungen ernsthafte Glieder seiner ganzen Beweisführung bilden, charakteristisch für die wissenschaftliche Einstellung des Kartäusers. Zwar decken sich bei der gegebenen Anlehnung an die thomistische Passionenlehre seine Quellen und Zitate in weitem Umfange mit den dort verwendeten, besonders auch die bei Thomas im „Sed contra“ angeführten werden meist wohl beachtet, aber doch geht Dionys in der Zahl wie in der Auswertung seiner Quellen über Thomas hinaus. Zunächst sei darauf hingewiesen, daß Zitate aus den hl. Schriften des Alten wie des Neuen Testamentes bei ihm eine ungleich größere Rolle spielen, als beim Aquinaten; sie beherrschen gelegentlich sogar den Beweisgang eines ganzen Artikels. Seine theologisch-mystische Richtung und seine genaue Kenntnis der hl. Bücher, die er fast alle kommentierte, wirken sich hier aus. An besonderen Quellen nennt er Plato und Aristoteles, die römischen Stoiker Cicero und Seneca („stoicorum sectator“), die Neuplatoniker Plotin und Macrobius[2] („Platonici“), sowie Boethius. Zahlreich sind seine Beziehungen zu den hervorragendsten Vertretern der christlichen Väterzeit; er nennt Gregor von Nyssa[3], Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Nemesius,

---

[1] In einer „Protestatio ad Superiorem suum“ (*Op. o.* I, LXXI f.) führt Dionys mit Dank gegen Gott die Autoren namentlich auf, die er hatte lesen und studieren können: „scilicet super Sententias Thomae, Alberti, Alexandri de Hales, Bonaventurae, Petri de Tarento, Aegidii, Richardi de Medievilla, Durandi et aliorum.“ Es folgen viele Väter und Frühscholastiker, etc. „et quidquid naturalium Philosophorum habere potui, Platonis, Procli, Aristotelis, Avicennae, Algazelis, Anaxagorae, Averrois, Alexandri, Alphorabii, Abubatheris, Evempote, Theophrasti, Themistii, et aliorum“.

[2] Der von Dionys des öfteren zitierte Kommentar des Macrobius zum ciceronischen Somnium Scipionis war von besonderem Einfluß auf die mittelalterliche Philosophie.

[3] Gemeint ist hier allerdings die im ganzen Mittelalter unter dem Namen Gregors von Nyssa gehende Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* des Nemesius. Der Kartäuser entnimmt diesen Hinweis (Art. LIV, *Op. o.* 382 b) aus Thomas von Aquin, *S. th.* I. II. qu. 46 a. 8, Sed contra.

Chrysostomus, Dionysius Areopagita und den besonders hochgeschätzten Vater mönchischer Aszese Johannes Cassianus („magnus et illustrissimus pater et doctor noster Cassianus“)[1] sowie Johannes Climacus, ferner Cassiodor, Gregor den Großen und Johannes Damascenus. Er kennt den Liber definitionum des Isaak Israeli, sowie die Araber Avicenna und Averroes; endlich stützt er seine Lehre auf die Frühscholastiker Beda Venerabilis, den hl. Bernhard von Clairvaux, Anselm von Canterbury, Petrus Lombardus und Eustratius, sowie auf die Fürsten der Hochscholastik Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Der bedeutsamste Einfluß geht natürlich von Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin aus. Die besondere Auktorität des hl. Augustinus, von dessen Schriften die Confessiones, De trinitate Dei, De civitate Dei, Super Genesim ad litteram und der Liber LXXXIII quaestionum zitiert werden, klingt besonders aus ein paar Bemerkungen betont hervor, wo die Augustinische Lehre geradezu als Norm der Entscheidung hingestellt wird; etwa bei der Ablehnung der Meinung mancher, die Stammeltern seien nicht in der heiligmachenden Gnade erschaffen worden mit der Wendung: „Sed probabilius est, dictisque Sanctorum et Augustini plus consonum, huius oppositum“[2].

Vor allem aber steht Dionys unter dem überragenden Einfluß und der sicheren Führung der Passionenlehre des hl. Thomas von Aquin, den er in einem anderen Opusculum als „Doctorem sanctum, patronum meum“ preist[3]. Wenn wir etwa von den einleitenden Artikeln (I mit III) über die Lehre vom Urstand und von der leiblich-seelischen Ausstattung des Menschen, in denen uns übrigens gleichfalls immer wieder Gedanken aus der thomistischen Urstandslehre (S. th. I. II. qu. 82 ff.) begegnen, absehen, sind die gesamten Darlegungen des Kartäusers in fast all ihren Problemstellungen an die Passionenlehre des hl. Thomas, wie sie in der Summa theologica I. II. qu. 22—40 vorliegt, gebunden. Doch ist daneben auch der Sentenzenkommentar des Aquinaten zu wiederholten Malen zu Rate gezogen. Die Anlehnung an Thomas ist in der allgemeinen Passionenlehre um ein weniges freier als in der speziellen, wo Dionys fast Schritt für Schritt demselben folgt, so daß für einen Großteil seiner Artikel die parallelen Artikel oder Quästionen bei Thomas von Aquin sich finden und gelegentlich überhaupt bloße Auszüge und

---

[1] Art. XVI, *Op. o.* 40, 348 a.

[2] Art. II, *Op. o.* 40, 328 b. Vgl. Art. XLV, *Op. o.* 40, 374 b.

[3] In seinem Opusculum „*Contra detestabilem cordis inordinationem*“. *Op. o.* 40, 202 b.

Gedankenfolgen aus thomistischen Quästionen gegeben werden[1]. Gleichwohl ist die hiermit konstatierte weitgehende Abhängigkeit der Passionenlehre des Kartäusers von jener des Aquinaten durchaus keine bloß mechanische, vielmehr zeigt jeder Artikel, wie Dionys bei aller Anlehnung an seine Vorlage, auch dann wenn er bei bloßer Wiedergabe bleibt, dennoch über der Materie steht, die er selbständig durchdringt und wiedergibt. Dafür zeugt schon die oben mitgeteilte reichere Literatur, welche Dionys in seine Darstellung einbaut und dieser dadurch Leben und kritische Gestaltung gibt. Auch teilt er keineswegs immer die Ansicht des hl. Thomas, sondern stellt ihm gelegentlich freimütig seine eigene entgegen. Dies etwa bei Behandlung des schon erwähnten Gegensatzes peripatetischer und stoischer Lehre in der Frage nach der Moralität der Passionen der Seele, wo Dionys den thomistischen Deutungsversuch mit der Wendung verwirft: „Haec autem Thomae concordatio non apparet idonea" und dann seine eigene Anschauung ausführlich begründet[2]. Im besonderen aber geht Dionys über den Aquinaten hinaus, wenn es sich um theologische Folgerungen und um ethische sowie aszetisch-mystische Bewertungen und Auswertungen der Passionenlehre handelt. Darum begegnen namentlich Fragestellungen wie de bonitate et malitia, de variis effectibus, de moderamine, de refrenatione seu reformatione, de remediis, de virtute morali reformante und ähnliche bei Behandlung der einzelnen Passionen einem speziellen Interesse des Kartäusers. Die meisten seiner Artikel, welche über Thomas hinausgreifen und bei diesem eine unmittelbare Parallele nicht haben, dienen solchen Erörterungen. Wenn ferner Morgott hervorhebt, daß wir im Passionentraktat des hl. Thomas „den Heiligen und erfahrenen Mystiker kennen lernen"[3], so darf dies mit einer gewissen Betonung von Dionys dem Kartäuser gesagt werden, dessen ganze Abhandlung intentionsgemäß auf Förderung der Tugend und der Begeisterung zu einem heiligen, von mystischer Liebe getragenen Leben abzweckt. Der Grundgedanke, welcher ihn dabei beherrscht, ist die innige Überzeugung, daß Gott allein das eine und absolut Notwendige ist, „ad cuius intuitum atque affectum tota est mentis nostrae dirigenda intentio, erigenda profectio, praeparandumque cordis cubiculum: quatenus Deus delectetur per gratiam suam et consolationem habitare in eo"[4]. Auch die Passionen der Seele haben sich in diesen großen Dienst der Heiligung und der Herzens-

---

[1] Vgl. im besonderen etwa die Artikel XXVIII, XLI, LIV, LVI bei Dionys mit *S. th.* I. II. qu. 32 a. 1—8; qu. 38 a. 1—5; qu. 47 a. 1—4; qu. 48 a. 1—4 u. a.

[2] Art. VII, *Op. o.* 40, 335 ff.; vgl. dazu *S. th.* I. II. qu. 24 a. 2.

[3] Morgott, *Die Theorie der Gefühle* 5.

[4] Art. III, *Op. o.* 40, 331 a.

bereitung für solch gnadenvolle Einwohnung Gottes zu stellen, indem sie durch rechte Leitung und Zügelung die Seele mit Tugenden schmücken, ihr freie Bahn zur Erkenntnis des Göttlichen schaffen und durch williges Mitwirken allenthalben das Gute fördern[1]. Allen voran natürlich ist es die Liebe, welche als „amor sui ipsius“ zum Urquell aller Sünde wird, als „amor Dei“ dagegen das Reich Christi in uns aufbaut und mehrt und zuletzt zur vollen Besitzergreifung der göttlichen Liebe selbst führt[2], indem sie auf dem Höhepunkt ihrer Entfaltung, in der mystischen Einigung, vor allem in der Ekstase geradezu eine Umgestaltung des Liebenden in den Geliebten bewirkt: „Est enim ecstasis positio rei extra seipsam. Hanc autem amor inducit, dum vel intellectum amantis in contemplatione amati tam sollicite occupat tamque profunde intendere facit, ut sui ipsius oblivionem incurrat; vel voluntatem tam intime alteri jungit, ut videatur amans transpositus et pene transformatus in eum quem diligit“[3]. In solcher Höchstwirkung der Liebe sieht dann der Kartäuser den Zustand gottähnlicher Vollendung („deiformis perfectio“), in welchem die Seele der ganzen Fülle göttlicher Gnadenerleuchtungen sich öffnet; jenen Zustand, von dem das Apostelwort gilt: „Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus“. Freilich ist das eine Vollendung, „quae non nisi perfectissimis atque paucissimis convenit“[4]. Bei solcher Vertiefung in die mystischen Probleme, von der uns in seiner Passionenlehre nur gelegentliche Proben gegeben sind, ist Dionys der Kartäuser mächtig beeinflußt und gefördert vor allem durch das von ihm kommentierte mystische Schrifttum des Pseudo-Dionysius Areopagita, dieser „für Scholastik und Mystik gemeinsamen Auktorität“[5], den auch er mit dem ganzen Mittelalter als Schüler des Apostels Paulus („eius magister“) betrachtet und darum mit dessen Mystik in engste Verbindung bringt. Ihm,

---

[1] Art. V, *Op. o.* 40, 334 b: „Dum vero hae animae passiones debite ordinantur, fit homo virtuosus atque perfectus. Dum enim in sensibilibus nil amat vel odit, nihil desiderat vel fugit, in nullo delectatur neque de aliquo contristatur nisi secundum rectae rationis judicium; dum insuper sola speranda sperat, sola timenda timet, de solis irascendis irascitur: tunc homo virtutibus moralibus adornatur, nec pars sensitiva seu sensualitas rationem obtenebrat, impedit vel offuscat, imo subservit eidem et paret in omnibus, et cooperatur bono.“ Vgl. dazu auch Art. VII (*Op. o.* 40, 337 a) über die Bedeutung der ordinatio, refrenatio und reformatio der vier Hauptpassionen.

[2] Art. X, *Op. o.* 40, 340 a.

[3] Art. XIV, *Op. o.* 40, 344 a. Vgl. M. GRABMANN, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, München 1922, 37 ff.

[4] Art. LXIII, *Op. o.* 40, 390 b.

[5] M. GRABMANN, *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin 1921 (Sammlung Göschen Bd. 826), 44.

der aus seinem Leben leuchtenden ekstatischen Liebe und seinen mystischen Schriften gehört des Kartäusers ungeteilte Bewunderung: „Talis erat divinissimus Dionysius, qui in Deitatis amore ad instar supercaelestis Seraph ferventissime atque mirabiliter arsit: idcirco de divinis tam affectuosissime tamque excellentissime scripsit“ [1].

II.

Seine Passionenlehre selbst beginnt Dionys der Kartäuser mit einem flüchtigen Blick auf den Urstand des Menschen und dessen ursprünglich reiche Austattung der Natur [2]. Dabei entwickelt er Gedankengänge, die ihren Zusammenhang mit der thomistischen Urstandslehre immer wieder erkennen lassen [3]. Die Urstandsverhältnisse des Menschen, seine zuerst in der ganzen natürlichen Ausstattung und im übernatürlichen Gnadenstand gegebene Vollendung samt der darauf beruhenden glücklichen Harmonie von Natur und Gnade und dann die durch die erste Sünde in tiefster Seele jäh geschaffene Unordnung mit dem Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit und der Schwächung aller natürlichen Vollkommenheiten sind ja bedeutsam auch für die wesentliche Eigenart der Passionen der Seele. Standen diese doch im Zustand der ersten und vollen Gnade, wo der Leib willig sich der Seele, die Sinnlichkeit der Vernunft und die Vernunft Gott, dem Herrn sich unterordnete unter der sicheren Leitung des Gott willfährigen vernünftigen Willens und erfuhren dadurch selbst innerste Veredlung und Vervollkommnung. Nach dem Sündenfalle aber, welcher mit dem Verlust des ursprünglichen Gnadenstandes das „originale peccatum“ und eine Schwächung und Verkehrung der natürlichen Kräfte der Seele, des Willens nämlich und der Vernunft, sowie des sinnlichen Begehrens brachte, war die unmittelbare Folge zugleich auch eine „deordinatio passionum“, die nun gegen die Vernunft sich auflehnen und sich ungestüm zur Geltung bringen. Erst nach diesem war auch die Vollzahl der jetzt gegebenen Passionen möglich, während der erste Mensch im Gnadenstande nur die auf das Gute gerichteten und mit der Gnade vereinbaren Passionen besitzen konnte.

In seiner „Descriptio passionis animae“ (Art. VIII, 337 f.) selbst geht Dionys aus von deren Definitionen bei Eustratius: „Passio est motus appetitus sensitivi sub phantasia boni vel mali“ und jenen bei Johannes von Damaskus. Letztere gibt er nach dem Wortlaut bei Thomas von Aquin S. th. I. II. qu. 22 a. 3:

---

[1] Art. XIV, *Op. o.* 40, 344 a. [2] Art. I mit III, *Op. o.* 40, 325 ff.
[3] Vgl. besonders *S. th.* I. qu. 95 und I. II. qu. 82 f.

„Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali“ und „Passio est motus irrationalis animae per susceptionem boni vel mali“ [1]. In parallelen Unterscheidungen zu denen bei Thomas von Aquin S. th. I. II. qu. 22 a. 1 wird zunächst auch von Dionys dem Kartäuser eine passio communis atque impropria, eine passio propria und eine passio propriissima auseinandergehalten. Nur letztere, die in einer „receptio cum abjectione eius quod convenit“, in einem „trahi ab agenti extra proprium convenientemque statum“ gesehen wird, kann als wahre und echte passio angesprochen werden. Da solche Vorgänge sowohl in der körperlichen wie in der seelischen Sphäre des Menschen möglich sind, wird die passio als solche mit Berufung auf Johannes von Damaskus in passiones corporales und passiones animales unterschieden [2]. Gehen solche aus inneren Prinzipien hervor, so sind sie als passiones innatae, werden sie von einem äußeren Objekte veranlaßt, dann als passiones illatae zu bezeichnen.

Für die zur Behandlung stehenden passiones animales illatae hebt der Kartäuser aus obigen Definitionen als charakteristisch besonders folgende Momente heraus: Sie sind ihm „motus“ und zwar des „appetitus sensitivus“, der angeregt wird durch eine „apprehensio boni vel mali“ [3]. Als Bewegung, *κίνησις*, motus haben schon Aristoteles, ausführlicher Johannes Damascenus und von beiden beeinflußt Thomas von Aquin die Passionen gesehen. Diese Bewegung wird veranlaßt durch die Einwirkung eines Objektes auf ein Subjekt; sie ist also passive Bewegung, ein Bewegtwerden, ein „trahi ab agente“. „Appetitus ab objecto movetur, sicque objectum quodammodo imprimit ei inclinationem ad aliud“ sagt Dionys, hier enger sich wohl anschließend an den Damaszener als an den Aquinaten [4]. In diesem Sinne erscheinen ihm dann die passiones geradezu als „impressiones“ und als „affectiones“, welche ein Subjekt von einem äußeren Objekt her erfährt: „Passiones vocantur, quum sint quaedam impressiones in appetitu sensitivo ab exteriori objecto causatae“ [5]. Da-

---

[1] Vgl. JOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* II, 22; *PG.* 94, 940 f. Dieser hat diese Definition wieder wörtlich NEMESIUS entnommen: *De natura hominis* cap. 16; *PG.* 40, 673. Siehe M. MEIER, *Die Lehre des Thomas von Aquino de passionibus animae,* Münster 1912, 26.

[2] Ibid. II, 22; *PG.* 94, 940. Wie Thomas bei der gleichen Unterscheidung vor allem an Aristoteles anknüpft s. bei M. MEIER, *l. c.* 29.

[3] Art. VIII, *Op. o.* 40, 337b.

[4] Art. VIII, *Op. o.* 40, 337b f. Vgl. JOHANNES DAMASCENUS, *De fide orth.* II, 22; *PG.* 94, 971: *Πάθος ἐστὶ κίνησις ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου* und *Ἐξ ἑτέρου γὰρ ἐν ἑτέρῳ γέγονεν ἡ κίνησις, ὅπερ λέγεται πάθος.*

[5] Art. XLV, *Op. o.* 40, 373b.

neben finden sich aber auch Bezeichnungen als „inclinationes“, sogar als „actus“ [1], wodurch der passio doch auch ein gewisses aktives Moment zugeteilt erscheint. Allein auch dieses hat seine letzte Quelle in einem vom erleidenden Subjekt getrennten Objekt, welches durch seine Einwirkungen solche Neigungen und Akte bewirkt: „Obiectum quodammodo imprimit ei (sc. appetitui) inclinationem ad aliud.“ Es liegt also kein spontaner, selbsttätiger Akt vor, sondern ein von einem andern in den Akt versetzt werden, ähnlich wie die Bewegung nur als ein Bewegtwerden zu fassen ist. Den Sachverhalt kennzeichnet deutlich Johannes von Damaskus, an den Dionys auch hier anknüpft, indem er *πάθος* und *ἐνέργεια* also scheidet: „*Πάθος ἐστὶ κίνησις ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου. Ἐνέργεια δέ ἐστι κίνησις δραστική. Δραστικὸν δὲ λέγεται τὸ ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον*“ [2]. Wenn Johannes dann in der Folge passio und actio noch dadurch auseinanderhält, daß er in letzterer eine Bewegung „*κατὰ φύσιν*“, in ersterer aber eine solche „*παρὰ φύσιν*“ sieht, so deutet der Kartäuser diese Charakteristik der passio abschwächend dahin, daß darin nur ein Hinweis liege auf die mit jeder Regung einer passio gegebene Beeinflussung der natürlich-normalen Herztätigkeit, die bald eine Steigerung, bald eine Minderung erfahre [3]. So erbleicht etwa der Mensch aus Furcht und errötet aus Scham, weil im einen Fall das Blut gleichsam stockt, im andern aber ins Gesicht sich ergießt [4]. Damit ist nun ein mit der seelischen Bewegung bei jeder passio sich verbindendes körperliches Moment angedeutet, nämlich eine körperliche Zustandsänderung, die wesentlich ist und jeder passio den Charakter einer „passio corpus afficiens“ gibt. Deshalb sieht Thomas von Aquin eine solche im Vollsinn überhaupt nur da vorhanden, „ubi est transmutatio corporis“ [5]. Und Dionys der Kartäuser bezeichnet die Regungen des sinnlichen Begehrens als passiones „non solum quia per impressionem causantur in anima et animam possibilem demonstrant, sed ideo quoque quia cum corporali transmutatione generantur et fiunt in anima“ [6]. Sorgfältig achtet er bei den einzelnen Passionen auf diese ihre besonderen körperlichen Begleiterscheinungen, in denen er, wie bei mehreren Passionen ausdrücklich aufgezeigt wird, das unentbehrliche materielle Konstitutiv erblickt, das zur Bewegung und Affektion der Seele als dem formellen hinzukommen muß: „In qualibet passione sunt duo: unum formale,

[1] Animae passiones, cum sint inclinationes, affectiones seu motus et actus sensitivi appetitus . . . Art. V, *Op. o.* 40, 333 a.

[2] *De fide orth.* II, 22; *PG.* 94, 941.

[3] Art. VIII, *Op. o.* 40, 338 a.

[4] Art. XLVIII, *Op. o.* 40, 377 b.

[5] *S. th.* I. II. qu. 22 a. 3.

[6] Art. VIII, *Op. o.* 40, 338 a.

quod est ipsa sensitivi appetitus affectio; aliud materiale, videlicet corporalis transmutatio quae affectionem hanc concomitatur“ [1]. Zugleich wird betont, wie im einzelnen Falle diese körperliche Zustandsänderung der inneren Affektion der Seele proportioniert und angeglichen ist, so daß jede passio zugleich auch als ein „motus virium organicarum“ bezeichnet werden kann.

Von hier aus ergibt sich nun zugleich ein Ausgangspunkt für die Bestimmung des eigentlichen Trägers oder des Subjektes der Passionen der Seele. Von wegen der konstitutiven Bedeutung der körperlichen Zustandsänderungen scheidet der intellektuelle Seelenteil, der an solche nicht gebunden ist, für die Passionen im strengen Sinne sofort aus. Darum kann auch weder bei Gott, noch bei den Engeln, noch bei den Dämonen die Rede von eigentlichen Passionen der Seele sein. Wenn Dionysius Areopagita den Dämonen dennoch solche zuschreibt, so darf dies nach dem Kartäuser nur metaphorisch verstanden werden [2]. Wie Thomas von Aquin, dieser „transmutatio corporalis“ vollauf Rechnung tragend, als unmittelbares Subjekt der Passionen die sinnliche Sphäre im Menschen, näherhin den appetitus sensitivus [3], bezeichnet, so betrachtet aus einer gleichen Überlegung heraus auch Dionys der Kartäuser diesen als ihr Subjekt: „Affectiones igitur appetitus sensitivi, quae cum corporali transmutatione naturae fiunt, passiones vocantur, quum sint quaedam impressiones in appetitu sensitivo ab exteriori obiecto causatae“ [4]. In einem besonderen Artikel „De subiecto atque obiecto“ [5] geht Dionys von einer ganz an Thomas von Aquin (S. th. I qu. 78 a. 4) sich anschließenden Betrachtung der inneren Sinne aus. Dabei folgt er auch in der Streitfrage, ob mit Averroes und Thomas von Aquin deren 4 (sensus communis, vis imaginativa seu phantasia, vis aestimativa sive cogitativa und vis memorativa) oder durch Verselbständlichung der Einbildungskraft (phantasia) mit Avicenna und Albertus Magnus deren 5 poniert werden müssen, der thomistischen Auffassung.

Von diesen Sinnen nun ist es Sache des sensus cogitativus sive aestimativus, die sinnlichen Objekte unter dem Gesichtspunkte eines Gutes oder eines Übels zu erfassen. Diese sinnliche Erkenntnis löst dann im sinnlichen Begehren ein dement-

---

[1] Art. XIV, *Op. o.* 40, 345 a. Vgl. S. Thomas, *S. th.* I. II. qu. 37 a. 4: Est autem attendendum in omnibus animae passionibus, quod transmutatio corporalis, quae est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formae.

[2] Art. VIII, *Op. o.* 40, 338 a.

[3] *S. th.* I. II. qu. 22 a. 3.

[4] Art. XLV, *Op. o.* 40, 373 b. Vgl. Art. VIII, *Op. o.* 40, 338 a.

[5] Art. IV, *Op. o.* 40, 331 f.

sprechendes Verhalten aus, ein Streben zum Objekt hin, bzw. von ihm weg. Und gerade diese „inclinationes appetitus sensitivi circa bonum ac malum sensibile“, die sind es, welche die Passionen der Seele ausmachen. So ergibt sich auch von hier aus das sinnliche Begehren als deren unmittelbarstes Subjekt. Zugleich erscheint aber in solcher Betrachtung das sinnenfällige Gute und das sinnenfällige Übel als allgemeines Objekt dieser Passionen der Seele. In gleichfalls eng mit Thomas von Aquin (S. th. I qu. 81 a. 2 u. I. II. qu. 23, 1) parallelen Ausführungen wird weiterhin das bonum et malum sensibile simpliciter als nächstes Objekt des konkupisziblen und das nur durch Überwindung von Schwierigkeiten erreichbare Gute bzw. abwehrbare Übel als nächstes Objekt des irasziblen Begehrens dargetan [1].

Auch hinsichtlich der Feststellung der Zahl der Passionen und in der Heraushebung von delectatio und tristitia, spes und timor als passiones principales ist Dionys der Kartäuser ganz von den thomistischen Darlegungen (S. th. I. II. qu. 23 a. 4 und qu. 25 a. 4) abhängig [2]. Doch geht er über Thomas insofern hinaus, als er nicht bloß 11 Passionen wie dieser, sondern deren 12 zu statuieren geneigt ist, indem er in der „inirascibilitas“ eine entgegengesetzte Passion auch für den Zorn annimmt, während der Aquinate eine solche passio contraria des Zornes ausdrücklich ablehnt, weil hier nur von einer „cessatio irae“ gesprochen werden könne, welche einmal keine für jede passio erforderliche Bewegung darstellt und dann höchstens einen negativen oder privativen, nicht aber einen formellen Gegensatz zum Zorn bedeutet. Bei dieser Betonung der „inirascibilitas“ steht der Kartäuser unter dem Einflusse der Mönchsaszeten Cassianus und Climacus, die allen Zorn als schlecht und unerlaubt verwerfen und volle seelische Unerregbarkeit empfehlen [3]. Eine solch allgemeine Verurteilung jeder Zornesregung teilt nun Dionys keineswegs („istud non videtur servandum“); er ist sich vielmehr der Bedeutung des Zornes wohl bewußt und weist darauf hin, wie auch die „cessatio irae, quae inirascibilitas appellatur“ unter Umständen fehlerhaft („vitium“) sein kann. Aber doch hält er dafür „quoniam melius totiusque consistit ab ira prorsus cessare quam eam passim admittere“ [4]. Darin bestärkt ihn auch der Tadel, welchen der Zorn häufig in der Hl. Schrift findet und das Lob, welches dort an zahlreichen Stellen der Sanftmut ge-

---

[1] Art. IV, *Op. o.* 40, 332b.

[2] Art. V und VI, *Op. o.* 40, 333—335.

[3] Art. VII, *Op. o.* 40, 335b u. Art. LVII, *Op. o.* 40, 385a. Siehe: JOANNIS CASSIANI, *De coenobiorum institutis.* Lib. VIII: De spiritu irae. *PL.* 49, 322 ff.

[4] Art. LVII, *Op. o.* 40, 386a.

zollt wird[1]. Zuletzt schwächt er unter dem Einfluß der thomistischen Gegenargumente seine Bezeichnung der inirascibilitas als passio dahin ab: „Sic ergo inirascibilitas non est passio positiva realis, sed modum passionis habere videtur“[2]. Auch wird sie bei Behandlung der einzelnen Passionen nicht mehr selbständig besprochen, sondern nur im Fragenkomplex über den Zorn gelegentlich auf sie Bezug genommen.

Besonderes Interesse bringt der Kartäuser endlich einer letzten, schon oben berührten Frage der allgemeinen Passionenlehre entgegen: „An passiones animae sint ex se bonae vel malae moraliter“[3]. Dabei gelten seine Ausführungen vor allem dem hier bestehenden Gegensatze zwischen stoischer und peripatetischer Auffassung dieser Frage, zu der auch Thomas von Aquin S. th. I. II. qu. 24 a. 2 ausführlich Stellung nimmt. Die Stoiker nämlich, denen Cicero und Seneca und, wie Dionys beifügt, auch die Platoniker Macrobius und Plotin[4], sogar Theologen wie Cassianus und Climacus beipflichten, halten die Passionen als an und für sich schlecht, sehen in ihnen schlechthin Krankheiten der Seele und verlangen ihre vollständige Unterdrückung und Ausrottung. Die Peripatetiker dagegen, Aristoteles folgend, betrachten sie als „naturales animae motus“ und als solche rein für sich weder gut noch schlecht, vielmehr ethisch vollkommen indifferent. Thomas von Aquin ist geneigt, diesen Gegensatz als überhaupt nicht oder doch nur wenig bedeutsam anzusehen, mehr nur in den Worten als in der Sache selbst liegend zu betrachten. Dies deshalb, weil, wie er sagt, die Stoiker zwischen Sinnlichkeit und Intellekt nicht eigentlich unterscheiden, infolgedessen dann auch das sinnliche und das intellektuelle Begehren in eins setzen und so die vernunftgemäßen Regungen des Begehrens dem Willen zuschreiben und nur die gegen das Urteil der Vernunft verlaufenden Regungen als Passionen bezeichnen. Dionys läßt diesen Deutungsversuch des Aquinaten nicht gelten: „Haec autem Thomae concordatio non apparet idonea.“ Er mag nach ihm vielleicht für die antiken Stoiker zu Recht bestehen; für Cicero und Seneca aber treffe er nicht zu, da diese zwischen Sinnlichkeit und Intellekt, zwischen sinnlichem Begehren und Willen wohl zu unterscheiden wußten. Eine Begründung für diese Behauptung freilich gibt er nicht. Tatsächlich aber dürfte er damit, wenigstens was Cicero angeht, an einen wahren Sachverhalt gerührt haben. Dieser schließt sich zwar in seinen Tuskulanen[5] entschieden der stoischen Auffassung an. Wenn er

---

[1] Art. LIX, *Op. o.* 40, 387. [2] Art. V, *Op. o.* 40, 334 a.
[3] Art. VII, *Op. o.* 40, 335 ff. [4] Vgl. Art. LXIII, *Op. o.* 40, 390 b.
[5] M. TULLII CICERONIS *Tusculanarum disputationum* IV, 4, 8 ff.

aber zu Beginn seiner diesbezüglichen Betrachtung ausdrücklich an die pythagoreisch-platonische Teilung der Seele in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Seelenteil anknüpft; wenn er ferner betont, wie alle Menschen dem, was ihnen gut erscheint, von Natur aus nachgehen und vor dem Gegenteil fliehen und gleichsam spontan („natura ipsa“) zu solchem Verhalten sich angetrieben fühlen, sobald nur ein entsprechendes Erkenntnisbild vorliegt („simul obiecta species est cuiuspiam“), wobei nicht unterschieden wird, ob es sich um ein geistiges oder ein bloß sinnliches Erkenntnisbild handelt, dagegen erst dann von einem Willensakt spricht, wenn solche Strebungen „constanter prudenterque“ erfolgen, so scheint darin doch eine über die alte stoische Lehre hinausgehende Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Intellekt, und zwischen bloß sinnlichem und geistigem Begehren gesehen werden zu dürfen, so daß die thomistische Deutung zum wenigsten einer Einschränkung bedarf. Ausführlich zeigt dann der Kartäuser[1], der peripatetisch-thomistischen Auffassung folgend, wie die Passionen der Seele als solche, rein für sich betrachtet, so wenig schon ethische Qualitäten in sich schließen, wie der „appetitus sensitivus, qui est eorum subjectum et causa“. Wie diesem kommen auch ihnen erst mit Beziehung auf Vernunft und Wille die Prädikate gut and bös zu. Auch ihre ganze Herkunft als „motus penitus naturales“ schließt zum mindesten ihre ursprüngliche Charakterisierung als schlecht und schädlich aus, da Gott solches nicht der menschlichen Natur eingepflanzt haben kann. In ihrer ganzen natürlichen Ursprünglichkeit sieht Dionys zuletzt überhaupt den tiefsten Grund ihrer ethischen Indifferenz. Sie sind „naturales primique animae motus“: „Sic quippe, nec aliter, verificatur de ipsis quod dicitur, quia passiones secundum se nec laudabiles nec vituperabiles sunt“[2]. In dieser reinen Natürlichkeit und ethischen Indifferenz der Passionen der Seele an und für sich liegt zugleich der tiefste Grund, weshalb dieselben auch mit heroischen Graden jeglicher Tugend wohl vereinbar sind und selbst höchstes Tugendstreben deren vollständige Unterdrückung und Ausrottung keineswegs voraussetzt. Sie bleiben vielmehr erhalten und bleiben sogar lebendig, erfahren jedoch die ihnen notwendige Ordnung und Mäßigung. Ausdrücklich deutet Dionys Wendungen, die von einer Beseitigung der Passionen durch heroische Tugenden reden, dahin: „certe, si ejici asseruntur, hoc ideo dicitur, quia non sentiuntur neque curantur nec ipsis intenditur (quamvis in appetitu exsurgant) propter vehementem et deiformem mentis occupationem circa intellectualia

---

[1] Art. VII, *Op. o.* 40, 336 a f. [2] *l. c.* 337 a.

et divina, in quibus quo amplius occupatur, eo inferiora perfectius obliviscitur, minusque in ipsis laetatur“. Nicht vernichtet also werden die Passionen der Seele, aber sie gehen gleichsam unter in der Feuersglut der in Gott als das höchste Gut sich versenkenden Liebe, die alle Herrlichkeiten der Welt in tiefstem Herzen verachtet und jene innige Freundschaft mit Gott begründet, die vielen Heiligen zuteil geworden ist. („Haec vero perfectio multis Sanctis christianae religionis concessa est; . . . qui idcirco rite Dei amici vocantur“)[1].

* * *

Diese wenigen Gedanken über das Opusculum „De passionibus animae“ Dionys' des Kartäusers zeigen dieses in klarer Abhängigkeit vom Passionentraktat des hl. Thomas von Aquin S. th. I. II. qu. 22—48. Die ganze Problemstellung wie Problembehandlung trägt durchaus thomistischen Charakter. Dabei berührt wohltuend die Selbständigkeit, mit welcher Dionys seine Vorlage erfaßt und gelegentlich zu ihr Stellung nimmt; nicht minder die lebensvoll-innige Eigenart, in welcher die besondere wissenschaftliche Persönlichkeit des Kartäusers immer wieder sich zur Geltung bringt. Das Opusculum ist mit ein Glied thomistischen Denkens und Lebens im 15. Jahrhundert.

[1] Art. LXIII, *Op. o.* 40, 391 a.

# Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

**Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit † Georg Graf von Hertling, Franz Ehrle S. J., Matthias Baumgartner und Martin Grabmann herausgegeben von Clemens Baeumker-München.**

**Band I.** 1. **Paul Correns:** Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate. 2,—
2—4. **Clem. Baeumker:** Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Fascicul. I—III. 18,—

**Band II.** 1. **Matth. Baumgartner:** Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. 3,50
2. **Max Doctor:** Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik. 2,—
3. **Georg Bülow:** Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris De immortalitate animae. 5,—
4. **Matth. Baumgartner:** Die Philosophie des Alanus de Insulis. 5,—
5. **Albino Nagy:** Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī. 4,50
6. **Clem. Baeumker:** Die Impossibilia des Siger von Brabant. 6,50

**Band III.** 1. **B. Domański:** Die Psychologie des Nemesius. 6,—
2. **Clem. Baeumker:** Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. 22,—
3. **Mich. Wittmann:** Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol. 2,75
4. **M. Worms:** Die Lehre v. d. Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalt. arab. Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn). 2,50
5. **J. N. Espenberger:** Die Philosophie des Petrus Lombardus u. ihre Stell. im 12. Jahrh. 4,75
6. **B. W. Switalski:** Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus. 4,—

**Band IV.** 1. **Hans Willner:** Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso. 3,75
2—3. **Ludw. Baur:** Gundissalinus, De divisione philosophiae. 13,—
4. **Wilh. Engelkemper:** Die religionsphilos. Lehre Saadja Gaons über die Hl. Schrift. 2,55
5—6. **Artur Schneider:** Beiträge zur Psychologie Alberts des Großen. 18,50

**Band V.** 1. **Mich. Wittmann:** Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie. 2,75
2 **Seb. Hahn:** Thomas Bradwardinus u. s. Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. 1,75
3. **M. Horten:** Das Buch der Ringsteine Fârâbis. Mit dem Kommentar des Emir Ismâ'îl el-Hoseini el-Fârâni. 17,—
4. **P. Parthenius Minges O. F. M.:** Ist Duns Scotus Indeterminist? 4,75
5—6. **Engelb. Krebs:** Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. 12,50

**Band VI.** 1. **Heinrich Ostler:** Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. 6,—
2. **Jos. Lappe:** Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, s. Philosophie, s. Schriften. 2,75
3. **Georg Grunwald:** Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. 5,50
4—5. **Ed. Lutz:** Die Psychologie Bonaventuras. 7,—
6. **Pierre Rousselot:** Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age. 4,—

**Band VII.** 1. **P. Parthenius Minges O. F. M.:** Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus. 3,75
2—3. **Bernh. Geyer:** Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch d. Gilbertschen Schule. 8,75
4—5. **P. Otto Keicher O. F. M.:** Raymundus Lullus u. seine Stellung z. arab. Philosophie. 7,25
6. **Arnold Grünfeld:** Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. 2,75

**Band VIII.** 1—2. **P. Augustin Daniels O. S. B.:** Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm. 5,50
3. **Jos. Ant. Endres:** Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft. 1,—
4. **P. Petr. Blanco Soto O. E. S. A.:** Petri Compostellani De consolatione rationis libri duo. 5,—
5. **Jos. Reiners:** Der Nominalismus in der Frühscholastik. 2,75
6. **E. Vansteenberghe:** Le „De Ignota Litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg. 1,50
7. **Georg Graf:** Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn 'Adî und späterer Autoren. 2,75

**Band IX.** **Ludwig Baur:** Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe. 30,00

**Band X.** 1—2. **Oskar Renz:** Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. 7,75
3. **Jos. Fischer:** Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. 3,—
4. **Jak. Guttmann:** Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. 2,50
5. **Hans Bauer:** Die Psychologie Alhazens. 2,75
6. **Franz Baeumker:** Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. 2,70

---

## Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. (Fortsetzung).

**Band XI.** 1. **Theodor Steinbüchel:** Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. 5,50
2. **Matthias Meier:** Die Lehre des Thomas von Aquino „de passionibus animae". 5,50
3—4. **Engelbert Krebs:** Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa Doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis. 6,50
5. **P. Anselm Rohner** O. Pr.: Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Alb. Magnus und Thomas von Aquin. 4,75
6. **P. Raymundus Dreiling** O. F. M.: Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole). 7,50

**Supplementband I.** Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumkers. 16,—

**Band XII.** 1. **Leopold Gaul:** Alberts des Großen Verhältnis zu Plato. 5,40
2—4. **Jos. Kroll:** Die Lehren des Hermes Trismegistos. 17,50
5—6. **J. Würschmidt:** Theodoricus Teutonicus de Vriberg De iride et radialibus impressionibus Dietrich von Freiberg, Über den Regenbogen u. die durch Strahlen erzeugten Eindrücke. 7,—

**Band XIII.** 1. **M. Schedler:** Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters. 5,50
2—3. **J. H. Probst:** La Mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació. 4,25
4. **Hans Leisegang:** Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. 2,—
5. **Günther Schulemann:** Das Kausalprinzip in der Philosophie d. hl. Thomas von Aquino. 4,25
6. **Franz Baeumker:** Das Inevitabile des Honorius Augustodunensis. 3,25

**Band XIV.** 1. **Georg Graf:** Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion. 2,10
2—4. **E. Vansteenberghe:** Autour de la „Docte Ignorance". Une controverse sur la Théologie mystique au XV^e siècle. 7,40
5—6. **Georg von Hertling:** Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung. 2. Aufl. 6,—

**Band XV.** **H. J. Stadler:** Albertus Magnus de animalibus libri XXVI. Nach der Kölner Urschrift. Erster Band, Buch I—XII enthaltend. 28,75

**Band XVI.** **H. J. Stadler:** Albertus Magnus de animalibus libri XXVI. Nach der Kölner Urschrift. Zweiter Band, Buch XIII—XXVI enthaltend. 25,—

**Band XVII.** 1. **Friedrich Beemelmans:** Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino. 2,25
2—3. **Jos. Ant. Endres:** Forschungen zur Geschichte der frühmittelalt. Philosophie. 5,—
4. **Artur Schneider:** Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie. 2,60
5—6. **Martin Grabmann:** Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. 9,40

**Band XVIII.** 1. **P. Karl Michel** S. V. D.: Der „Liber de consonancia nature et gracie" des Raphael de Pornaxio. 2,40
2—3. **Pl. Bliemetzrieder,** Anselms von Laon systematische Sentenzen. 7,25
4—6. **Ludwig Baur:** Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. 10,—

**Band XIX.** 1. **W. Müller:** Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin. 3,50
2. **Joh. Hessen:** Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. 4,20
3. **Clemens Baeumker:** Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften. 1,20
4. **Joseph Ebner:** Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor. 4,25
5—6. **P. Hieronymus Spettmann** O. F. M.: Johannis Pechami Quaestiones. 11,60

**Band XX.** 1. **Joseph Würsdörfer:** Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. 4,60
2. **Martin Grabmann:** Die Philosophia Pauperum u. ihr Verfasser Albert v. Orlamünde. 2,—
3—4. **H. F. Müller:** Dionysios. Proklos. Plotinos. 5,—
5. **Alexander Birkenmajer:** Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. 8,—
6. **P. Hieronymus Spettmann** O. F. M.: Die Psychologie des Johannes Pecham. 3,50

**Band XXI.** **Bernh. Geyer,** Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica „Ingredientibus".
1. —„— Die Glossen zu Porphyrius. 3,75
2. —„— Die Glossen zu den Kategorien. 6,—
*3. —„— Die Glossen über Peri ermenias.

**Band XXII.** 1—2. **Martin Grabmann:** Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. 9,—
3—4. **Georg Heidingsfelder:** Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. (2. Aufl. Sommer 1923).

**Band XXIII.** **Clem. Baeumker:** 1—2. Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis. 4,25
3—4. **P. Bonifaz Luyckx** O. P.: Die Erkenntnislehre Bonaventuras.
5. †**P. Augustinus Daniels** O.S.B.: Eine latein. Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. 3,—

**Supplementband II.** Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 70. Geburtstag Clemens Baeumkers.

†**Band XXIV.** 1. **Mich. Wittmann:** Des Aristoteles Lehre von der Willensfreiheit.
*2—4 **Gius. Furlani:** Des Dominicus Gundissalinus Abhandlung de anima.
† 5. **Paul Hagmann:** Roger Bacons Lehre von der Sinneserkenntnis.

†**Band XXV.** 1. **Bern. Kälin** O. S. B.: Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus.
† 2. **Georg Schönfeld:** Die Psychologie des Maximus Confessor.

Die unter der Presse befindlichen Hefte sind mit *, die im Manuskripte vorliegenden mit † bezeichnet

---

**Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.**